المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

ماريو أبستولوف

العلاقات الحضارية المسيحية الإسلامية

بين احتمالات التعاون و الصراع



ترجمة وتقديم: مصطفى قاسم

مراجعـــــة: السيد يسين

1419

العلاقات الحضارية المسيحية الإسلامية

بين احتمالات التعاون والصراع

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد: 1419
- العلاقات الحضارية المسيحية الإسلامية بين احتمالات التعاون والصراع
- ماريو أبستولوف
- مصطفى قاسم
- السيد يسين
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

The Christian-Muslim Frontier

By Mario Apostolov

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo.
E.Mail:egyptcouncil@yahoo.com **Tel.:** 27354524 - 27354526 **Fax:** 27354554

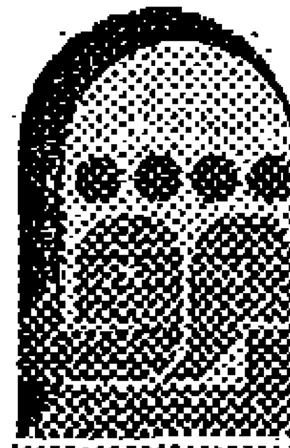
العلاقات الحضارية المسيحية الإسلامية

بين احتمالات التعاون والصراع

تـألـيـف : ماريو أبستولوف

ترجمة وتقديم : مصطفى قاسم

مراجعة : السيد يسين



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

أبستولوف، ماريو
العلاقات الحضارية المسيحية الإسلامية بين احتمالات التعاون والصراع
تأليف: ماريو أبستولوف؛ ترجمة وتقديم: مصطفى قاسم؛
مراجعة: السيد يسين
ط١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة ؛ ٢٠١٠
٢٨٤ ص؛ ٢٤ سم
١ - الإسلام والمسيحية
(أ) قاسم ؛ مصطفى (مترجم ومقدم)
(ب) يسين ؛ السيد (مراجع)
(جـ) العنوان ٢١٤,٢٧

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٢١٢٣٩
الترقيم الدولى I.S.B.N.978 - 977 - 479 - 671 - 8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

مقدمة المترجم

إذا كانت الموضة الثقافية فى عالمنا العربى فى هذه الأيام، بل السنوات والعقود القادمة، تتمثل فى ضرورة التواصل مع "الآخر الحضارى"، أو بالمعنى الحقيقى لهذا التوجه "تحسين صورة" العرب والمسلمين، أو لنقُل: "نقلَ صورة صادقة غير مشوهة" لثلاثية: العرب والمسلمين والإسلام، إلى غيرها من المسميات التى لا يرضى عنها البعض منا لما تتضمنه من امتهان وتحقير للذات وانكسار أمام الآخر الحضارى وتضييع للحقوق الوطنية وتخل عن الثوابت الثقافية، ولما يرونه فيها من عدم جدوى، إذ إن الآخر - فى رأيى - عندما يراك على هذا النحو أو ذاك، فإن ذلك لا يكون مرده الجهل، بقدر ما تكون هذه النظرة جزءاً من حرب نفسية، تستكمل ما تحدثه الحرب الفيزيقية من آثار، هدفها الأخير ليس محو الآخر - نحن العرب والمسلمين فى هذه الحالة - وإنما القضاء المبرم على مقاومته وقدرته على التمثيل والدفاع عن مصالحه وخياراته. أقول إذا كانت تلك هى الموضة الثقافية المسيطرة على عالمنا العربى فى هذه الآونة، وهو جهد لا ينكر أحد ضرورته وإلحاحه - رغم يأس البعض من عدم جدواه كما قلنا - إلا أن المهمة المقابلة لا تفقد وجاهتها أبداً: نقل صورة تلك الثلاثية فى الفكر والثقافة الغربيين. ففضلاً عن أن ذلك يفيدنا فى بلورة مواقف محددة فى عملية الحوار الحضارى أو حوار الثقافات بناءً على قراءة رؤية الآخر لنا، فإن تلك الصورة، المغرضة فى كثير من الأحيان، تؤثر بقوة وسطوة على صانعى القرار السياسى، بل والاقتصادى والاجتماعى والثقافى، فى الغرب إزاء عالمينا العربى والإسلامى. وليس ببعيد عنا تأثير كتابات أناس، من أمثال صمويل هنتنجتون وفرانسيس فوكوياما وبرنارد لويس وجوهان جالتونج وغيرهم، على الرؤية السياسية، أو بالأحرى الحضارية، لإدارة بوش الابن، ومن قبلها الرأى العام الأمريكى والغربى بوجه عام.

ولعل من الضرورى بداية أن نميز بين نوعين من الكتابات حول العلاقات بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية (الغربية الآن): كتابات ترصد الواقع وتستقرئ الحالات، بلغة العلم الاجتماعى، محاولة منها لتفسير هذا الواقع والخروج بالقوانين الحاكمة لحركته وتطوره، وما يستتبع ذلك من محاولات للتنبؤ والتحكم، إن أمكن. ونوع آخر من الكتابات يأخذ المسار العكسى، فيحاول أن يلبس الواقع قناعاته ويُقَول الحالات انحيازاته، وهو فى ذلك لا يكون بصدد الدراسة العلمية للظواهر الإنسانية والاجتماعية بل بصدد فرض رؤاه على الواقع. من النوع الأول كتابات مفكرين من أمثال فريد هاليداى وريتشارد فلتشر ودالريمبل وصاحب الكتاب الذى تقرأ أنت أول صفحاته، وفى الفئة الثانية تقع كتابات صمويل هنتنجتون وبرنارد لويس وغيرهم. الفرق بينهما كما قلنا هو فرق فى اتجاه العمل البحثى: بين من يبدأ برصد الواقع لتفسيره واستخلاص القوانين الحاكمة له، ومن يدخل إلى هذا الواقع ليلونه ويسمه بما يريد. كما أنه فى الأصل فرق فى الغاية، فغاية الفريق الأول هى العلم والدراسة العلمية، فى حين أن غاية الفريق الثانى هى توجيه السياسيين والإيعاز إليهم والتنظير لهم. إنه الفرق بين من يستمع إلى الظواهر ويرقبها، ومن يتقول على الظواهر وينطقها وفقا لأغراضه. كما أنه أيضا فرق بين من يستهدف السلام والأمن الدوليين والحوار والتعايش بين الثقافات والحضارات ومن يسكب الزيت على النار ويُنَظِّر للحرب.

وإذا كانت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، التى قال عنها فريد هاليداى إنها "أحدثت أزمة عالمية سوف تستغرق، إذا كنا محظوظين، مئات السنوات حتى تضع أوزارها"، قد أدت إلى إحداث تغييرات جذرية فى الفكر والوجدان الغربيين، على المستويين السياسى والشعبى، إزاء كل ما يخص العرب والمسلمين والإسلام، وأيضًا من باب الوقوف على صورة تلك الثلاثية على الجانب الآخر من "خط الفصل الحضارى" – كما يصفه أرباب فكرة الصدام بين الحضارات، وهو تعبير يُذَكِّر بخطوط الفصل بين القوات المتحاربة – فقد جاءت ترجمة الكتاب الذى بين يديك أيها القارئ العزيز الذى يؤكد على إمكانية التعايش بين المركبين الحضاريين الكبيرين. بل ويؤكد أيضا أن هذا التعايش كان قائمًا على طول التخوم المسيحية – الإسلامية منذ ظهور الإسلام.

يركز الكتاب فى فصله الأول على الجوانب الأساسية العديدة لمفهوم التخوم المسيحية - الإسلامية، فيعرض لفكرة التخوم كمفهوم جيوبوليتيكى، ويفند نظرات مروجى فكرة صدام الحضارات وكأنها قدر مقدور على البشرية. ويؤكد المؤلف هنا على عنصرين هامين للمفهوم: أولاً، أن التخوم الحضارية تنبثق كعنصر نظام فى المجتمع العالمى، وثانياً، أن التخوم بين المسيحية والإسلام يجب فهمها كمنطقة احتكاك أكثر منها خط مواجهة. ويختتم المؤلف هذا الفصل التمهيدى بالتشديد على فهم التخوم المسيحية - الإسلامية على أنها علاقة تنبنى اجتماعيا، علاقة تطورت تاريخيا فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى، وتأخذ طريقها إلى العلاقات السياسية والاجتماعية والنفسية والأمنية والاقتصادية للمجتمع العالمى البازغ.

وفى الفصل الثانى يرسم المؤلف صورة التخوم المسيحية الإسلامية بالرجوع إلى تاريخ بنائها، ودور التخوم فى تأسيس الإمبراطوريات الضخمة متعددة العرقيات والدول القومية ومزيج الجماعات المعاصر. كل ذلك أدى تاريخيا إلى جعل التخوم المسيحية - الإسلامية عنصرا أساسيا فى السياسة - الطبيعية geopolitics للتخوم. بإيجاز، يحكى هذا الفصل قصة الإمبراطوريات الضخمة متعددة العرقيات فى منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية: البيزنطية والعربية والعثمانية والنمساوية والروسية. وفى فصول تالية يستكمل المؤلف هذا التأصيل التاريخى بعرض الحقبة الاستعمارية الغربية، ودور ذلك كله فى بناء التخوم وتشكيل العلاقات بين المسيحيين والمسلمين عبر العالم على اتساعه.

يتناول الفصل الثالث انتشار نموذج الدولة القومية فى منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية والارتباط الوثيق بين حدود الدول القومية فى المنطقة والتخوم الحضارية. يعرض الفصل لتجارب بناء الدول القومية فى بلاد مثل اليونان ورومانيا وبلغاريا وتركيا والشيشان ويوغسلافيا والاتحاد السوفيتى السابقين، ومدى تطور الدولة القومية فى الشرق الوسط. وتأسيساً على هذا التقييم يخلص أبستولوف إلى ملاحظتين هامتين: أولاً، وعلى الرغم من أن الدين لم يكن الدافع المحدِّد وراء خلق الدول القومية فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى؛ فقد لعبت الهوية الدينية دورا هاما فى تعبئة الجماهير

خلف الفكرة القومية، وثانياً، أن هناك مشكلة خطيرة على الأمن الدولى تنشأ من السرعات المختلفة للتحول إلى نموذج الدولة القومية في بلاد منطقة ما بعد العثمانيين.

وبعد أن فرغ من تقييم مدى نجاح الشعوب فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى فى بناء دولها القومية ومدى تأثر ذلك بفكرة التخوم الحضارية، ينتقل المؤلف فى الفصل الرابع إلى التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة التى تميز العصر الحالى، والتى نشأت عن انتثار جماعات من إحدى الحضارتين للعيش والإقامة فى الحضارة الأخرى. فقد نشأت عن هجرة المسلمين إلى الدول الغربية تخوم جديدة، لكن هذه المرة فى قلب المجتمع الغربى – المسيحى. يحلل أبستولوف هنا مضامين تحولات التخوم المسيحية – الإسلامية على أحد عناصر المجتمع العالمى المعاصر: التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة. ويعد هذا الفصل، من جانب آخر، استكمالاً لما بدأه الفصل الثالث بتناول التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة فى منطقة الاحتكاك، وهى التخوم بين الجماعات المسلمة والمجتمعات المضيفة فى دول الغرب. والحجة الأساسية فى هذين الفصلين هى أن اختلاف سرعات تطور الدولة القومية والمجتمعات المختلطة ما بعد الحديثة يعد مصدرا رئيسيا للاحتكاك والخلاف فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى.

يبنى الفصل الخامس – "البنية الجيوبوليتيكية للتخوم" – على المراجعة التاريخية السابقة بغرض توضيح مكان التخوم المسيحية – الإسلامية فى السياسة – الطبيعية، فيعرض للعلاقة بين الجغرافيا والدين والبناء الجيوبوليتيكى للتخوم ليؤكد أن الطبيعة أو الجغرافيا بريئة من صنع الحدود أو التخوم بين الجماعات، فتلك الأخيرة هى التى تعطى للطبيعة هذه الصفة وتلك الوظيفة، وهو ما يستكمل البعد النفسى لبناء التخوم بين المسيحية والإسلام.

وتتمثل ذروة الكتاب فى الفصل السادس الذى بعنوان "التخوم المسيحية الإسلامية كظاهرة نفسية". ففى هذا الفصل، وبناءً على مسح تاريخى وتحليل نظرى، وقبل ذلك بناءً على لقاءات ومقابلات مع قادة الجماعات الطائفية فى المنطقة، يخرج أبستولوف بأن التخوم المسيحية – الإسلامية ليست سوى مركب نفسى وذهنى يخلقه الناس

لأغراض قد تكون شعورية أو غير شعورية، مركب يتقوى عن طريق الذكريات والأساطير التاريخية والخبرات والممارسات المطردة والفجوات فى الإدراك والتحيزات المدفوعة. وأصحاب المشروعات السياسية والطائفية يلعبون الدور الأكبر فى استدعاء تلك الأساطير وذلك التاريخ لمصالحهم الفردية الأنانية وليس مصالح جماعاتهم.

يعرض الفصل السابع لبعد الأمن الدولى فى التخوم. يبرز المؤلف هنا الطبيعة المزدوجة للعلاقات الأمنية على التخوم المسيحية الإسلامية: العلاقات التى تتضمن الدول، وكذلك المركبات الاجتماعية السياسية الكبيرة التى لم يتضح دورها ومكانها بعد بالكامل فى البنية الدولية، مثل المنظمات الإرهابية عابرة الحدود. كما يتناول الفصل موضوعات هامة مثل تأثير العلاقات المسيحية الإسلامية على الإستراتيجيات الأمنية، والأقليات الدينية والأمن، والتغيرات الديموغرافية وانعدام الأمن فى التخوم، والتطرف الإسلامى، وتأثير العلاقات الأمنية فى منطقة التخوم على بقية العالم.

وفى الفصل الثامن والأخير يعرض أبستولوف للبعد الأهم فى بناء التخوم وتشكيل العلاقات المسيحية الإسلامية والانشقاقات الحضارية: الجانب الاقتصادى للعلاقات بين المسيحيين والمسلمين. ويتساءل المؤلف هنا: هل يبنى الناس التخوم الحضارية فى علاقاتهم الاقتصادية أيضا؟ ويتناول الدوافع المادية الأنانية لأصحاب المشرعات السياسية والتجليات الاقتصادية للعلاقات بين المركبات الحضارية مركزاً على موضوعين رئيسيين: الأداء الاقتصادى المختلف للدول فى المركبين الثقافيين كعامل يدعم فكرة المواجهة بين الحضارات، ودور السلوك الإقصائى للائتلافات القائمة على المصلحة والساعية للربح فى تقوية صورة المواجهة عبر التخوم.

ثم يختتم المؤلف كتابه بخاتمة يوجز فيها آراءه التى قدمها على طول صفحات الكتاب. وقد جاء من بين توصيات الكتاب أن ينصب الإصلاح السياسى على جذور الصراعات المحلية فى منطقة الاحتكاك المسيحى الإسلامى بما يحسن الأمن الفردى لكثير من الناس، وهو ما يمكن أن يؤثر على العلاقات العالمية بين المسيحيين والمسلمين، إذ كلما كان النظام السياسى للدولة لا يفى بحاجات الناس زاد احتمال تحولهم إلى حلول بديلة

لشكلاتهم المجتمعية والأمنية. وثمة حاجة إلى إصلاح سياسي ومؤسسي كبير في منطقة الاحتكاك على مستوى الدول والمستوى الإقليمي بحيث تتاح لكل جماعة إمكانية المشاركة في القرارات التاريخية التي تؤثر عليها. ومن شأن ذلك أن يحد من فرص عمل أولئك المتعطشين للقوة وإعادة توزيع الثروة الاجتماعية من أجل مصالحهم وقدرتهم على تجنيد الأتباع من بين الساخطين من أبناء دينهم وطوائفهم. هذا بالطبع إلى جانب إصلاح النظام المؤسسي العالمي، المتمثل في الأمم المتحدة والمؤسسات الدولية، وجعله أكثر تعددية ومساواة وديمقراطية، ومحاولة خلق عالم أكثر نمواً وعدلاً.

وبعد، فهذا الكتاب عبر فصوله الثمانية يجيب عن تساؤلات هامة: هل المجتمع الإنساني، عبر أرجاء المعمورة، يشكل كلا واحدا، أم أنه منقسم على نفسه وفقًا للانشقاقات الثقافية والسياسية ؟ وإذا كان من الضروري فهم التخوم، بما فيها التخوم الحضارية، على أنها ليست سوى أدوات لإدخال النظام على بنية مجتمع عالمي لا يمكن الفصل بين أجزائه، وهو الموقف الذي يتبناه الكتاب، فلماذا إذن يحدث العنف الطائفي على طول خطوط الفصل الحضارية ؟ وفي المقابل، إذا كانت التخوم الحضارية تثبت التنافر الثقافي بين المركبات الاجتماعية الكبيرة، فهل يمكن فعل أي شيء لتخفيف حدة الصراعات الممكنة بحيث لا تؤدي إلى مواجهات عنيفة ؟ وما العلاقة بين تقسيم العالم إلى دول قومية من جانب والمركبات الحضارية الأكبر التي نسميها حضارات من جانب آخر، وهل الدول القومية والحضارات متنامة أم متناقضة ؟ إلى جانب أسئلة أخرى لا تقل أهمية تتعلق بالتعبيرات المعاصرة للتخوم المسيحية الإسلامية.

وعلى خلاف أصحاب رؤية "صدام الحضارات" التي تُنَظِّر للتخوم الحضارية كخط مواجهة، وللحضارات كمركبات ثقافية متناحرة ومتحاربة، وتحديداً حضارتين: الغربية المسيحية والإسلامية، تتمثل الرسالة الأساسية للكتاب في الدفع بأن التخوم الحضارية بين المسلمين والمسيحيين يجب فهمها على أنها منطقة احتكاك تتاح فيها بدائل التسوية والصراع. فالتخوم الحضارية لا تعدو أن تكون من نتاجات للخيال الإنساني، وأداة لتشكيل بنية المجتمع الإنساني، إذ إن وظيفة التخوم المسيحية - الإسلامية،

شأنها شأن كافة الأنواع الأخرى من التخوم والحدود، تتمثل فى إدخال النظام على المجتمعات الإنسانية على جانبيها. فالتخوم الحضارية والأديان ليست سوى أدوات لإدخال النظام على بنية المجتمع الواحد داخليا، وفى علاقاته بالمجتمعات الأخرى، وبنية النظام العالمى ككل.

فهذا الكتاب، إلى جانب أشياء أخرى كثيرة لا تقل أهمية، يثبت زيف مقولة صدام الحضارات، ويصحح فهم مقولة نهاية التاريخ. إذ يعرض الكتاب على طول صفحاته لحقيقة أن الناس من خلال علاقاتهم اليومية وممارساتهم المطردة يصنعون صورة التخوم الحضارية ويرسمون بالتالى صورة "الآخر". وهو ما يسهم فى الأخير فى تحديد العلاقات بين المركبات الثقافية والحضارية، إما كعلاقات صراع أو احتكاك أو تعاون. فالعلاقات بين المسيحية والإسلام علاقات تنبنى اجتماعيا ونفسيا ويُستخدم فى ذلك التاريخ والأساطير وغيرها من الرموز، كما توظف فيها الجغرافيا.

إن الدين، على إطلاقه، ليس فيه، داخليا، ما يبعث على العداء لأصحاب الأديان الأخرى أو الانفصال عنهم، أو فيه، على الأقل، ما يضمن التعايش السلمى الآمن بين أصحاب الديانات المختلفة. ونفس الشىء يقال عن أصحاب القوميات والعرقيات المختلفة. لكنها الطموحات الشخصية للقوة من جانب حفنة أصحاب المشروعات الطائفية أو المقاولين السياسيين هى التى توقظ الأديان وتنعش القوميات والعرقيات، بإيجاز توقظ الطائفية والانقسام، سواء على مستوى المجتمع أو الدولة الواحدة أو على مستوى المجتمع العالمى. وفى هذا الخصوص يدفع فريد هاليداى بأن أسطورة المواجهة المسيحية الإسلامية يغذيها حزبان متناقضان بجلاء: أولئك القابعون فى الغرب وفى منطقة الاحتكاك الذين يسعون إلى تحويل العالم الإسلامى إلى عدو جديد بعد نهاية الحرب الباردة، من جانب، وعلى الجانب الآخر أولئك القابعون فى الدول الإسلامية الذين يرفعون راية المواجهة مع الشعوب غير الإسلامية، وعلى الأخص الشعوب الغربية. وهم أفراد وجماعات لا تعنيهم إلا مصالحهم المادية المحدودة، سواء أكانت تتمثل فى الحصول على القوة أم الحفاظ عليها.

هذا بالطبع إلى جانب مشاعر الاضطهاد، سواء الواقعى أو المدرك، من جانب أبناء هذه الأقلية الدينية أو العرقية أو تلك، تلك المشاعر التى يخلقها ويعظمها، فى الغالب، هؤلاء المقاولون السياسيون من أجل مصالحهم الخاصة. فضلا عن المصالح الاقتصادية وغيرها من العوامل التى تدفع إلى ما يسمى، على سبيل التضليل ومن باب الحشد والتعبئة، "المواجهة الحضارية". فأشكال عدم المساواة، سواء أكانت واقعية أم لا تتجاوز الإدراك إلى الواقع، والطموحات الشخصية لقادة الجماعات الطائفية إلى القوة والفوائد المادية تحول قضايا الهوية إلى صراعات سياسية. وهؤلاء بذلك يقودون إلى تدهور العلاقات الطائفية والحضارية إلى علاقات تتسم بالمواجهة. وهنا تتضح فجوة الإدراك فى الرأى العام، حيث تسود مشاعر الخوف من الانجراحية الثقافية والمهانة بسبب ما يعتبره كثير من المسلمين عدوانية متأصلة من جانب الغرب وميل لممارسة التمييز ضدهم. وعلى الجانب الآخر يعبر المحافظون فى الدول الغربية على مخاوفهم على الثقافة الغربية والواقع الديموغرافى فى المجتمعات الغربية بسبب الهجرة من المجتمعات العربية والإسلامية.

لقد لعبت المصلحة، وليس الدين، دورا هاما فى بناء العلاقات المسيحية – الإسلامية، فالتجزيء الاقتصادى فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى اليوم، التى يعزز القادة المحليون فيها الانفصالات عن "الآخر" بغرض تحقيق مزيد من استنزاف هذه الكيانات السياسية الصغيرة والمنعزلة، يقوم فى الأساس على المصلحة. ومما يشدد عليه الكتاب فى هذا الصدد حقيقة كنت أبحث عن من يؤيدنى ويدعم رأيى فيها، وهى أن الصراعات الطائفية والدينية، أو الثقافية بوجه عام، هى فى الأساس صراعات سياسية أو نزاعات على القوة، يغذيها، ويقف وراءها، فى الغالب أفراد يسميهم أبستولوف "أصحاب المشروعات السياسية والطائفية"، أو "جماعات المصالح الخاصة"، أو "الائتلافات التوزيعية"، الذين لا هم لهم إلا الحصول على القوة أو الحفاظ على ما تحقق لهم منها. وهو ما يفسر ما عايشناه فى لبنان والبوسنة والهرسك وتيمور الشرقية وكوسوفو وجنوب السودان، ثم العراق، وهو التفسير الذى ذهب إليه المؤلف بعد لقاءات مع قادة الجماعات الطائفية فى تلك البلاد. معنى ذلك أن السبب – الرئيسى على الأقل –

وراء تلك الصراعات الدموية يكمن فى طموحات عدد لا يجاوز أصابع اليد الواحدة، فى كل حالة، من الساعين إلى القوة والباحثين عن النفوذ والذين يستخدمون فى ذلك الهوية الدينية والطائفية والثقافية لتعبئة وحشد جماعاتهم.

وإذا كان المؤلف قد ذكر من بين أصحاب المشروعات الطائفية قادة الجماعات الطائفية فى لبنان والبوسنة وإندونيسيا وكوسوفو والشيشان والبلقان والقوقاز والشرق الأوسط، منطلقا من تاريخه وانحيازاته، فإن للقارئ العربى أن يضيف إلى هؤلاء، بل وأن يضع على رأسهم، الرئيس الأمريكى السابق جورج بوش الابن وأعمدة إدارته. فقائمة أصحاب المشروعات السياسية أو جماعات المصالح الخاصة، فى رأيى، لا تقتصر فقط على من يخلقون صراعًا وأيديولوجيا من أجل الانفراد بتلك القطعة من الأرض بغرض ابتزازها وامتصاص خيراتها دون غيرهم. بمعنى أن تلك الجماعات لا يشترط أن تكون من الداخل، بل يمكن أن تكون من الخارج، مثل إدارة جورج بوش التى أشعلت حربًا بين الحضارات لأسباب نفعية مصلحية أنانية فى الأساس، إلى جانب ما توسوس به أنفسهم من أفكار وأساطير باطلة. فالمصالح الاقتصادية الأنانية وأساطير المواجهة الحضارية الشعورية أو غير الشعورية وراء تجييش الجيوش ضد العراق كانت تتضح أكثر فى كل يوم تتساقط فيه مبرراتهم الزائفة للعدوان على العراق.

ففئة المقاولين الطائفيين والسياسيين من أصحاب المصالح لا تقتصر فحسب على القادة الطائفيين المحليين، بل تسع، وقبل هؤلاء، من يقسمون العالم على اتساعه إلى حضارات متناحرة وثقافات لا يمكن أن يسعها عالم واحد ولا يقبلون بوجود الآخر المختلف، رغم طول تشدقهم بتلك العبارات التى مللناها. فالهدف واحد: تعبئة الجماهير والحصول على القوة وتحقيق المصالح المادية الضيقة، حتى وإن كان على حساب سفك دماء مئات الآلاف من البشر وتشويه ثقافات وحضارات كاملة وانتهاك مقدسات ومحرمات وأديان شعوب وأمم. بل إن هؤلاء فى حالات كثيرة كانوا خلف الكواليس، أو حتى أمامها، فى إيقاظ وتعزيز أصحاب المشروعات الطائفية المحليين. فإذا كانت الفئة الأولى تقسم الدولة أو المجتمع الواحد، فإن مقاولى الفئة الثانية يقسمون العالم

بأسره إلى حضارات متناحرة ومتحاربة، كما تجسد فى مقولة بوش الابن: "من لم يكن معنا فهو ضدنا". وهذا النوع الأخير التقسيم الطائفى والحضارى يحمل بالطبع مخاطر وكوارث أعظم وبالاً.

لكن الأمل كبير فى أن يصل الجميع عبر خطوط الفصل الحضارى بكافة أشكالها وأماكنها إلى قناعة راسخة بحتمية التعايش الإيجابى البناء والاحترام المتبادل الحقيقى بين كل قاطنى الكوكب. لقد مضى عصر الاستعمار – رغم رواسبه البغيضة فى فلسطين وأخيراً العراق – ومضى من قبله عصر كانت فيه الحضارة المنتصرة تفنى تماماً الحضارة المهزومة، كما فعلت روما بقرطاجة بعد انتصارها النهائى عليها، ومضى أيضًا عصر الحروب الدينية. صحيح أن العالم المعاصر لا يزال يتأثر بميراث قرون المواجهات الحضارية، وهو ما يتجلى مثلاً فيمن يعرفون الاتحاد الأوروبى بأنه ناد مسيحى، أو فى الاصطفاف الدوالى الواضح من قضايا مثل الاحتلال الإسرائيلى لفلسطين، لكن ذلك لا ينفى أن تطوراً كبيراً قد حدث فى التعايش والامتزاج بين أبناء الحضارات المختلفة التى عاشت فى الماضى قروناً طويلة من العداء المتواصل.

ولكى يتواصل التقدم على طريق التعايش والتقارب بين أبناء جميع الثقافات والحضارات لا بد من القضاء على كل أشكال الظلم والاستغلال التى تمارسها الدول المتقدمة بحق الشعوب المستضعفة فى الجنوب. فالعدل والمساواة، على مستوى المجتمع الواحد وعلى مستوى العلاقات الدولية، هما الضمانة الأكيدة لإزالة رواسب قرون العداء بين الثقافات والحضارات المختلفة. وتلك أحد الرسائل الأساسية التى يسجلها هذا الكتاب.

تصـــدير

وُلدت فكرة كتـابة هذا المؤلَّف عـام ١٩٩٨. كنت فى ذلك الوقت أنـهى أطروحـتى للدكتـوراه حـول الأقليـات الدينيـة والأمن فى البلقـان والشـرق الأوسط. وقـد اشـتـملت الرسالة على جزء موجـز عرض فكرتى الأولية حول التـخوم المسيـحية - الإسـلاميـة كعنصـر نظام فى مجتمع آخذ فى التعولم، مـجتمـع يتيح مكانًا لكل الجماعات الثـقافية، وتعمـل فيه التـخوم بين الجـماعـات كـخط فصـل وجسـر فى ذات الـوقت. ورغم أن هذا الموضـوع أثار اهتـمامى؛ فإننى شـعرت أن من غيـر الواقعى أن يخصـص له مزيد من البحث المفصل. وحدث أن صـادفت فى يوم ما إعلان فى صحيفة الدارسين بمعهدى فى جينيف عن منحـة بحثية حول موضـوع المجتمـع العـالمى. كان رد فعلى الفورى هو أنه ليس ثمة ما يناسب أهداف هذه المنحة من دراستى للتخوم المسيحية - الإسلامية. ونظرة سـريعـة على موقع المنحة على الإنتـرنت والعناوين والموضـوعـات الحـالية للبحـوث التى تقدمها المحنة، أكدت فكرتى. وقد كنت محقـا فى ظنى، إذ خصـصـت المؤسسة لمشروعى كل ما طلبت وزيادة، وهو مـا مكننى من إجراء واحد من أكثر مشروعات حياتى إثماراً. لقد تيسـر لى الوقت والموارد لإجراء بحث فى موضـوع يشـغلنى، وإجراء دراسات ميدانية فى البلقان والشرق الأوسط: قلب منطقة الاحتكاك المسيحى الإسلامى.

كانت ثمرة بحثى عبارة عن مخطوطة عرضتها على الناشر فى عام ٢٠٠٠، وكان من دواعى سـرورى أن تلقى المخطوطة القبـول وأن أتلقى ردا إيجابيا للغـاية من أحـد محررى روتلدج. لكن بعد شـهور قليلة تبدل ذلك اليقين بشكوك، من منظور التسويق، قللت من فرص قبـول الكتـاب. هـل يمكن لرجل عـاقل أن يشـترى ويقـرأ كتـابًا حـول موضـــوع مثـل التخـوم المسيحية - الإســلامية فى عــام ٢٠٠٠ ؟ كـان الموضــوع،

فى ذلك الوقت، يبدو من الموضوعات المماتة، مقارنة بالأعمال حول مشكلات تحرير الاقتصاد أو الاقتصاد الإلكترونى أو مجتمع المعلومات، وما شابه ذلك. فضلاً عن أنه فى مطلع القرن الحادى والعشرين بدا الناس وكأنهم يقبلون، دون تردد، الفهم الهيجلي للعالم الذى يقر بأن الدولة (القومية) هى أروع، وربما آخر، منتجات التطور الاجتماعى. وما كان لأى بديل، فى شكل الهوية الدينية، مثلاً، أن يكون جديرا بالتصديق فى سياسة القوة العالمية. لكن أحداث سبتمبر ٢٠٠١ الدرامية، التى تميزت بصعود ما أسماه فرانسوا هيزبورج Francois Heisbourg "الإرهاب المفرط" hyperterrorism، بددت بعنف تلك الرؤية الاحتفالية لنظام الدول القومية الآخذ فى الانتشار عالميا. ومراجعة ثانية فى روتلدج، بعد هذه الأحداث المأساوية، أعطت كتابى توقعات أعلى، وبالتالى تم قبوله للنشر. تلك القصة تضرب المثل، وإن بشكل غير مباشر، على واحد من الآراء الأساسية فى بحثى، وهو تحديداً أن العلاقات السياسية، فى الأساس، عبر التخوم المسيحية - الإسلامية وتأثيرها على المجتمع تعتمد على الأفعال والتقريرات الملموسة من جانب الأفراد الذين يتشبثون بطموحات القوة ويستخدمون كافة الوسائل للحصول عليها.

مقدمة

كان من المفترض أن يكون اندحار الشيوعية وانهيار الستار الحديدى والجدار فاتحة لعهد جديد من الحرية. لكن عوضًا عن ذلك جاء عالم ما بعد الحرب الباردة، الذى غدا على حين غرة بلا شكل وحافل بالممكنات، مخيبا للآمال وأصاب الكثيرين منا بحالة من الذعر أفقدتهم التوازن، فإذا بنا نتراجع خلف سُتر حديدية أصغر، ونبنى حواجز أصغر، ونسجن أنفسنا داخل تعريفات للذات، دينية أو إقليمية أو عرقية، أكثر ضيقًا وتعصبًا من أى وقت سابق، وأخذنا نعد أنفسنا للحرب.

(Salman Rushdie, 1999)

إن سلمان رشدى، الذى كان هو نفسه طرفًا فى واحدة من أشهر حالات معارضة "الآخر" فى التاريخ المعاصر، يوضح فكرة ما بعد الحداثة التى مؤداها أن الصراعات القائمة على الهوية الثقافية حلت محل الانقسام الأيديولوجى لعالم الحرب الباردة (Rushdie, 1999). لقد طور مفكرون من أمثال "صامويل هنتنجتون" و"جوهان جالتونج"، فى عقد التسعينيات، مفهوم "صدام الحضارات"، الذى وصفوه بأنه الخاصية المحددة للعلاقات الدولية فى الفترة المعاصرة. ومن أعمال هؤلاء شقت طريقها إلى الفكر الاجتماعى فكرة التخوم الحضارية باعتبارها خط مواجهة. ومن منظور مختلف يدفع الكتاب الذى تقرأ أولى صفحاته بأن التخوم الحضارية بين المسيحية والإسلام يجب فهمها على أنها منطقة احتكاك، تتاح فيها بدائل التسوية والمواجهة. ووظيفة التخوم المسيحية – الإسلامية، شأنها فى ذلك شأن وظيفة كافة التخوم الأخرى فى المجتمع العالمى، هى إدخال النظام. إن مفهوم "الحضارة" مفهوم مراوغ، حتى إن أكثر أنصار

نظرية "الصدام" حماسة يعترفون بأن الحضارة لا يمكن تعريفها ككيان مترابط ذى حدود قاطعة. فأي تخوم، سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم ثقافية، هي في الأساس نتاج للخيال الإنساني وأداة لتشكيل بنية المجتمع الإنساني. وتتشابه حدود الدول ذات السيادة والتخوم الحضارية في مبررها ووظيفتها. فهي أبنية ذهنية قوية تعمل على تشكيل الحدود المجتمعية والمكانية التي يصبح التنظيم الاجتماعي ممكنًا في داخلها. غير أن تعريف التخوم الحضارية أصعب بكثير من تعريف، مثلاً، حدود الدول أو الحدود الإدارية، التي يعتبرها الناس أعلى مكانة في ممارساتهم الاجتماعية. وتعريف التخوم بين المسيحية والإسلام كعلاقة تتبنى اجتماعيا هو الهدف الرئيسي لهذه الدراسة. فمن خلال ممارساتهم الاجتماعية يبني الناس، ويعيدون بناء ، التخوم بالطريقة نفسها التي يبني بها كل جيل ويُعَرِّف محددات تنظيمه الاجتماعي. تتناول فصول هذا الكتاب التجليات المتعددة لعملية بناء التخوم. ويكشف الكتاب، في هذا الصدد، مزايا ومشكلات تمثيل التخوم كمنطقة احتكاك لها خصائصها وأغراضها المحددة في تنظيم المجتمع.

ينطلق منهج الكتاب من فكرة أن التخوم بين المسيحية والإسلام لها أبعادها العديدة التي يجب دراستها في علاقاتها المتبادلة. ويصف التخوم الحضارية كمنطقة احتكاك تتواجد فيها بدائل الصراع والتعاون، بمعنى أنها منطقة وليست خط مواجهة، وأنها تغطي مجالات عديدة من الحياة الاجتماعية. تجوز فصول هذا الكتاب، بإيجاز، خلال السياسة الطبيعية geopolitics للتخوم المسيحية – الإسلامية وتاريخها، ويركز الكتاب، بعد ذلك، على تجلياتها المعاصرة في السياسة، والنفسية الاجتماعية، والأمن، وفي الأداء الاقتصادي للدول الواقعة في منطقة الاحتكاك. ويكشف كل فصل من فصول الكتاب قصة لبعد منفصل من أبعاد التخوم المسيحية – الإسلامية. ومع ذلك أجد أنه من الواجب أن أحذر القارئ من البداية من أنه من غير الواقعي أن يتوقع من هذا الكتاب أن يعرض صورة كاملة أو أن يحلل تفاصيل كل تعبيرات التخوم المسيحية – الإسلامية عبر كامل المنطقة التي ينطبق عليها المصطلح. إن "منطقة الاحتكاك"، وهو مفهوم سوف أعرج إليه كثيراً في هذا الكتاب، تقع في القلب من فهمي لدور التخوم في المجتمع العالمي. وهذا المفهوم يشير في الأساس إلى ذلك المكان التاريخي في الشرق

والبلقان، ما بين مكة وفيينا، الذى تحركت فيه التخوم بين الإمبراطوريات الإسلامية والمسيحية عبر القرون. لكن هذا المفهوم، مع ذلك، وهو ما سوف يتضح من الكتاب، انتشر أبعد من ذلك بكثير ليشمل مناطق الاحتكاك فيما بعد بين المسيحيين والمسلمين: المستعمرات السابقة والدول الغربية المعاصرة ذات المجتمعات المختلطة. ومن المضامين الهامة ذات الصلة بالعلاقات الدولية اليوم أن العلاقات الاجتماعية فى "منطقة الاحتكاك" المحيطية غالبًا ما تحاكى العلاقات فى منطقة الاحتكاك التاريخى.

إن فكرة التخوم المسيحية – الإسلامية تخللتها مقابلات: "نحن" فى مقابل "هم"، والمحلية فى مقابل الذهنية الإمبريالية، والصراع الطائفى فى مقابل التعددية، والقومية فى مقابل الإقليمية أو العالمية. وهذه الأزواج تتعايش جنبًا إلى جنب وتتغير باستمرار وتتطور من هذا الجانب إلى ذاك. وتشكل جزءا هاما من عملية تعريف الذات الجماعية، تلك العملية العقلية، وبالتالى تعريف التخوم الحضارية مع "الآخر". وعلى اعتبار الحضور القوى لفكرة التخوم الحضارية فى أذهان الناس، فقد يبدو من المدهش عدم وجود معرفة كافية حول طبيعة العلاقات المسيحية – الإسلامية فى المجتمع العالمى. كما يجب التشديد على أن دراسة العلاقات المسيحية – الإسلامية تعالج قضايا ذات مضامين عملية هامة لمخططى السياسة فى العالم المعاصر.

إن تحليل العلاقات المسيحية – الإسلامية على نطاق عالمى يطرح عددًا من التساؤلات الأساسية منها: هل المجتمع الإنسانى، عبر أرجاء المعمورة، يشكل كلا واحدا، أم إنه منقسم على نفسه وفقًا للانشقاقات الثقافية والسياسية ؟ وإذا كان من الضرورى فهم التخوم، بما فيها التخوم الحضارية، على أنها ليست سوى أدوات لإدخال النظام على بنية مجتمع عالمى لا يمكن الفصل بين أجزائه، فلماذا إذن يحدث العنف الطائفى على طول الخطوط الفاصلة الحضارية ؟ وفى المقابل، إذا كانت التخوم الحضارية تثبت التنافر الثقافى بين المركبات الاجتماعية الكبيرة، فهل يمكن فعل أى شىء لتخفيف حدة الصراعات الممكنة بحيث لا تؤدى إلى مواجهات عنيفة؟ ما العلاقة

بين تقسيم العالم إلى دول قومية والمركبات الحضارية الأكبر التى نسميها حضارات، وهل الدول القومية والحضارات متتامة أم متناقضة؟ هذه بعض التساؤلات الأساسية التى تجيب عنها الدراسة الحالية. إن الفرضية المتبناة هى أن المجتمع العالمى يشكل كلا واحدا، فى حين أن التقسيم البنائى على امتداد التخوم الحضارية لا يعدو كونه عنصر نظام. فالتخوم، ومنها التخوم الحضارية، عناصر ربط وتوثيق محددة فى شبكة العالم المؤسسية. فى حين أن تفسير العلاقات بين المسيحيين والمسلمين على أنها مواجهة غالبًا ما يكون ناتجًا عن أنشطة محددة لا تبتغى سوى تحقيق المصالح والفوائد الخاصة. ومثل هذا التفسير الأخير للتخوم ينبنى على الأساطير وتهديدات المواجهة وسوء إدارة مؤسسات التسوية الطائفية فى منطقة الاحتكاك، كما ثبت، على سبيل المثال، من مصير لبنان والبوسنة على مدار سنوات طويلة. من الواضح أن التجزىء المفرط للهويات الاجتماعية يمثل سمة قوية لمجتمعات شرق البحر المتوسط وجنوب شرق أوروبا، وهى القلب التاريخى لمنطقة الاحتكاك بين المسيحية والإسلام، وهو التجزىء الذى يتبدى فى كل من اتجاهات العامة وسلوك النخب. وتعبيرات هذا التجزىء، مع ذلك، تكون عينية فى الغالب، وتعكس الموقف الاجتماعى والسياسى المحدد، بما فى ذلك مصالح وأفعال وخطاب الأشخاص ذوى التأثير فى وقت وبلد معينين.

إن أى حل للصراعات يقوم على اختلافات الجماعات الطائفية يجب أن يعالج، أولا وقبل كل شىء، مأسسة هذه الاختلافات، التى تؤدى إلى نشأة الفوائد المتمايزة لجماعات وأفراد معينين فى هذا المجتمع أو ذاك. إن أشكال عدم المساواة، سواء أكانت واقعية أم لا تتجاوز الإدراك إلى الواقع، والطموحات الشخصية لقادة الجماعات الطائفية إلى القوة والفوائد المادية تحول قضايا الهوية إلى صراعات سياسية. فهؤلاء يدفعون فى اتجاه تدهور العلاقات الطائفية إلى علاقات تتسم بالمواجهة. إن فكرة المواجهة المسيحية – الإسلامية ليست سوى أسطورة تجسد آلية شبيهة بـ "التعبئة الأسطورية" mythomoteur عند "آدم سميث"، أى تعبئة الجماعات القومية والعرقية للفعل الطائفى. يدفع "فريد هاليداى" بأن أسطورة المواجهة المسيحية – الإسلامية يغذيها حزبان

متناقضان بجلاء: القابعون في الغرب وفي منطقة الاحتكاك الذين يسعون إلى تحويل العالم الإسلامي إلى عدو جديد بعد نهاية الحرب الباردة، على جانب، وعلى الجانب الآخر أولئك القابعون في الدول الإسلامية الذين يرفعون راية المواجهة مع الشعوب غير الإسلامية، وعلى الأخص الشعوب الغربية. وهم أفراد وجماعات لا تعنيهم إلا مصالحهم المادية المحدودة، سواء أكانت تتمثل في الحصول على القوة أم الحفاظ عليها (Haliday 1996: 6).

ثمة أسئلة عديدة لم يُجب عنها تتعلق بالتعبيرات المعاصرة للتخوم المسيحية – الإسلامية، بعضها يرتبط بهرم القيم الذي يوجه سياسة الغرب إزاء الحركات والنظم السياسية الإسلامية، وإزاء المسلمين بوجه عام. ويمكن النظر إلى دعم الغرب للنظم العلمانية في دول مثل الجزائر وتركيا وباكستان ومصر على أنه ببساطة تفضيل براجماتي لتحجيم النزعة الإسلامية، مع التغاضي عن القيم الديموقراطية التي تشكل، كما يقال، جزءاً من هوية الغرب. إن الحملة ضد الإرهاب التي قادتها الولايات المتحدة بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ تضمنت دعما قويا لإعادة بناء استقرار أبنية الدول في العالم الإسلامي. لكن بقيت في الظل من الهدف الإستراتيجي الأوسع اهتمامات وقيم معينة، من أهمها تقوية نظام الدول القومية التي يمكن التعامل معها. ومن التساؤلات التي لم يُجب عنها أيضا تلك الخاصة باتجاهات المسلمين نحو الغرب، وهنا تتضح فجوة الإدراك في الرأي العام، حيث تسود مشاعر الخوف من الانجراحية الثقافية والانذلال بسبب ما يعتبره كثير من المسلمين عدوانية متأصلة من جانب الغرب وميل لممارسة التمييز ضدهم.

ثمة سؤال آخر يتعلق بملائمة إنجاز حلول مؤسسية واتحادية لمشكلات المجتمعات المقسمة في منطقة الاحتكاك. فهل يمكن للدولة القومية، ذات الهوية القومية الشاملة التي يمكن أن تتجاوز الاختلافات المذهبية، أن تكون الحل للمشكلات التي تنشأ بين المسلمين والمسيحيين؟ أم ثمة حاجة إلى ترتيبات سياسية داخلية وإقليمية ودولية أكثر

شمولا تسع الجماعات الدينية العديدة فى المجتمعات المختلطة فى العالم المعاصر؟ إن النخبة الطائفية فى منطقة الاحتكاك أقل تسامحًا بالفعل من أفراد مجتمعاتهم بوجه عام، فأصحاب المشاريع الطائفية غالبًا ما يبتزون جمهورهم، مستخدمين فى ذلك المخاوف الجماعية من "الآخر". وعليه تنقلب رأسًا على عقب الشروط الضرورية لتجذر الديموقراطية الاتحادية (القائمة على الإجماع فى المجتمعات التعددية المقسمة). ما السياسة التى يجب تبنيها من أجل التغلب على المواقف التى ميزت الأزمات فى لبنان والبوسنة وكوسوفو؟ يشير "بوبر" إلى أنه من الصعب تمامًا تحديد المؤسسات الاجتماعية التى يمكن أن تُحدث التغيير الاجتماعى، ليس فقط لأن هذه المؤسسات تخضع هى نفسها للتغير المستمر (Popper 1961: 31-3). وهناك قضية أخرى فى حاجة إلى إمعان وهى صعوبة تعقب "إستراتيجية كبيرة" فى الصراعات الإقليمية، التى أرقت العالم، على امتداد التخوم المسيحية – الإسلامية، ومنها الحرب الأهلية اللبنانية وتقسيم قبرص والحربين على العراق وضربات حلف الناتو ليوغسلافيا والصراع الشيشانى المسلح واستقلال تيمور الشرقية والهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمى والبنتاجون. وإذا كان من الممكن للمرء أن يتعرف بسهولة على الخط الفاصل المسيحى – الإسلامى فى هذه الصراعات، فلن يكون من اليسير عليه أن يحدد على وجه الدقة نوع التأثير الذى مارسته الخلفية المذهبية على سلوك الفاعلين المختلفين.

وأخيرًا فإن كل التساؤلات السابقة تتعلق بقضية عامة واحدة، وهى العلاقة بين الداخل الأحادية المتمركزة حول الذات للعلاقات بين المركبات الحضارية الكبيرة من جانب، ومجتمع عالمى بازغ من جانب آخر. يُعَرَّف هذا الأخير بأنه قوى هذا العصر عابرة الحدود وفائقة التأثير، بدءًا من الانتشار العالمى للتجارة الحرة إلى ظهور المجتمع المدنى العالمى، فضلاً عن اشتداد الروابط بين الشعوب الإسلامية وبين الجماعات المتعددة داخل الشعوب المسيحية وبين الجماعات اليهودية حول العالم. إننا كلما تعلمنا أكثر حول هذه العلاقة بين الأحادية والمجتمع العالمى اتضح لنا أكثر أن النجاح ليس بالأمر اليسير، وأن هناك مشكلات فى انتظارنا. وعلى حد تعبير "فريد هاليداى"

فإن "أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أحدثت أزمة عالمية سوف تستغرق – إذا كنا محظوظين – مئات السنوات حتى تضع أوزارها" (Halliday 2002: 24). والأمم المتحدة، التى تقوم على إرادة الدول القومية، هى المؤسسة التى تنتج السلع العامة الدولية، بدءاً من أدوات حقوق الإنسان ذات الصدق العالمى، إلى معايير التجارة وحماية البيئة، وربما كانت هذه المنظمة فى وضع يسمح لها بالتعامل مع تحديات التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة. لقد كُتب جزء من هذا الكتاب عندما كانت الأمم المتحدة تحتفل بـ"عام الحوار بين الحضارات"، بيد أن ما نحتاج إليه، أكثر بكثير من الحوار، هو التفاعل فى مجتمع آخذ فى التعولم. وسواء شئنا أو أبينا فإننا نمثل العناصر المكوِّنة لهذا المجتمع العالمى، الذى نشارك باستمرار فى بنائه.

(١)

مفهوم التخوم المسيحية - الإسلامية
كمنطقة احتكاك

إن مصطلح منطقة الاحتكاك بين المسيحية والإسلام مصطلح مألوف لدى الخبراء فى تاريخ الأديان. فقد استخدموه فى أعمالهم، ضافين عليه تفسيرات عديدة، رغم أن أحداً منهم لم يجهد نفسه فى تعريف هذا المفهوم. يركز هذا الفصل على الجوانب الأساسية العديدة فى مفهوم التخوم المسيحية - الإسلامية. وأود أن أؤكد هنا على عنصرين هامين للمفهوم: أولاً أن التخوم الحضارية تنبثق كعنصر نظام فى المجتمع العالمى، وثانياً أن التخوم بين المسيحية والإسلام يجب فهمها كمنطقة احتكاك، أكثر منها خط مواجهة. إن الجماعات المسيحية والإسلامية العديدة تناثرت عبر الحدود الطائفية على مر قرون التفاعل. وقد كان للمركبات الثقافية الكبيرة والصغيرة ظلالاً على الجانبين، كما امتزجت المجتمعات فى المناطق الحدودية، فى حين يجب النظر إلى التمايزات الإقليمية الواضحة بين الجماعات المختلفة كظاهرة حديثة نتجت عن عمليات تأسيس الدول القومية، فليس ثمة مكان على الكرة الأرضية تبدو فيه التخوم الطائفية كما لو كانت قد قُطعت بسكين وفقاً للخريطة العرقية.

التخوم الحضارية كعامل نظام فى المجتمع:

إن التخوم السياسية والثقافية، من خلال تحديد وفصل الإقليم الخاص بجماعة معينة من الناس، تخلق نظاما داخليا وقواعد للتفاعل مع العالم الخارجى. يدفع "جين جتمان"

بأن التخوم تُدخل النظام على تنوع العالم وتقدم إطاراً للاتصال بين المجتمعات. ويعرف "جتمان" التخوم بأنها حاجز وجسر في الوقت نفسه، وتمثل مفهوما أساسيا لفهم الانقسام المسيحى - الإسلامى، بأبعاده العديدة: الفيزيقية والسياسية والثقافية والاقتصادية (Gottmann 1980a). فى حين يؤكد "برودل" على أهمية معرفة أين تقع الحضارات المتمايزة، بحدودها ومراكزها ومحيطها وأقاليمها، على خريطة العالم، وما هى الحضارات القائمة اليوم، وما هى خصوصيات ثقافاتها الاجتماعية والسياسية، "وإلا نتج عن ذلك أخطاء كارثية فى الرؤية" (Braudel 1980: 210-11). ويكتب هنتنجتون: "إن العالم ربما يكون فوضى، لكنه ليس دون نظام على الإطلاق" بالطريقة التى يصفه بها بعض المنظرين الواقعيين فى نظرية العلاقات الدولية (Huntington 1996: 35). ومن خلال فكرة تقسيم العالم إلى حضارات يسعى "هنتنجتون" حقيقة إلى تفسير طبيعة النظام فى العالم المعاصر. وقد كان ذلك فى الحقيقة الإسهام الإيجابى لنظريته، بصرف النظر عن التفاصيل والمضامين السياسية للكتابات التى كان بسببها محلا لكثير من الانتقادات. واقتداءً بمثال هنتنجتون ركز كتاب كثيرون ممن يميلون إلى التباكى على اختفاء التنبؤية التى كان يتيحها الانقسام ثنائى القطبية لعالم الحرب الباردة، ركزوا على ظاهرة التخوم الحضارية. وهؤلاء تروق لهم فكرة أن التخوم الحضارية يمكن أن تعمل كأداة لتعقب النظام فى المجتمع الآخذ فى التعولم.

يدافع مُنظرو ما بعد الحداثة عن فكرة أن للتخوم الثقافية وظائف محددة فى المجتمع، إذ تعمل كمعالم للمكان المتاح لهذه الجماعة أو تلك. ويتحدث هؤلاء المنظرون عن نهاية الحدود الصارمة التى عَرَفت أقاليم الدول الحديثة، لكنهم يتحدثون أيضًا عن إقامة حدود وظيفية جديدة بين الجماعات داخل الدولة الواحدة. إن التغيرات الأساسية فى المجتمع تستلزم إعادة تعريف الحدود، وهذا بالتأكيد أحد تفسيرات الاضطرابات التى صاحبت التحولات السياسية فى عالم ما بعد الحرب الباردة. وفكرة أن التغيرات فى الأبنية الاجتماعية تُحدث تغييرات فى المعانى المصاحبة، بما فى ذلك معنى التخوم، واحدة من إسهامات منظرى ما بعد الحداثة فى نظرية العلاقات الدولية. فبناء تخوم جديدة بعد سقوط الشيوعية يعطى معنى جديداً لفئة "الآخر". إن التخوم الوظيفية

الجديدة فى عالم اليوم مشوشة حقا، لكنها أيضًا تمارس على المجتمع نفس تأثير (إن لم يكن تأثيراً أقوى من) الحدود التقليدية للدول الإقليمية. ووفقًا لرؤية منظرى ما بعد الحداثة فإن كل جماعة، فى عالم تزداد فيه الارتباطات البينية، ترسم حدودها، خطوة بخطوة، فى جوانب الحياة المختلفة: فى الممارسات الاجتماعية والثقافية أو فى النظم القانونية والنظم العامة التى تتطور إليهـا المجتمعات المعينة. على أننا سوف نعود ثانية فيما بعد إلى فكرة التخوم ما بعد الحديثة عندما نعرج إليها فى المراجعة التاريخية لتاريخ التخوم المسيحية - الإسلامية، أى بعد مناقشة الدول القومية فى العصر الحديث.

يرتبط مفهوم التخوم بشكل وثيق بفكرة السيادة، حيث تحدد التخوم الحدود الإقليمية التى بداخلها يتشكل التنظيم السياسى. فالسيادة شىء يجب أن يمارس من خلال "تعيين" المكان بحدود من أنواع متعددة (Albert 1998: 61-3). وذلك ينطبق أيضا على التخوم المسيحية - الإسلامية التاريخية التى عملت على مدى قرون كخط فصل بين كيانين تحت سيادات روحية وسياسية مختلفة. كانت فكرة التخوم المسيحية - الإسلامية ترتبط فى الماضى بوجود إمبراطوريات كبيرة، كانت تستمد شرعيتها من أحد هذين الدينين العالميين، وأسست بنية سياسية ثنائية أو ثلاثية القطبية (المسلمين والمسيحيين الأرثوذكس والغربيين) فى الأجزاء الشرقية من أوروبا والبحر المتوسط. وهو النمط الذى استمر لقرون عديدة. إن القادة الطائفيين المعاصرين فى لبنان والبوسنة مثل البطريرك المارونى وزعماء حزب الله والرئيس البوسنى الأول على عزت بيجوفيتش أكدوا أن المذاهب الدينية لم تكن طرفًا فى الصراعات الطائفية التى دمرت دولتيهما. فعوضًا عن ذلك كانت الأسباب والأهداف الحقيقية للحروب الأهلية سياسية محضة.

إن نظرية "ماكس فيبر" حول الهوية الدينية تركز على عناصرها العقلانية وتطورها التاريخى. يؤكد فيبر على الارتباط بين التقدم الإنسانى وتطور الأشكال الدينية. وهذه الأفكار تنطبق بخاصة على تاريخ الإمبراطوريات التى كانت تقوم على دين معين فى شرق البحر المتوسط وأوروبا الشرقية، وعلى ارتباط مفاهيم السيادة والدين والتخوم.

وفى تحليله للتطور الاجتماعى، على سبيل المثال، يشير فيبر إلى المغزى الاجتماعى للانتقال من تعدد الآلهة إلى التوحيد، وهو الانتقال الذى تزامن مع مركزة السلطة السياسية وانتقال الحكم إلى حكام سلطويين، مع إقرار الدين للسلطة. وحتى مفهوم مراوغ وغير عقلانى بالمرة مثل مفهوم "الكاريزما" يجد لنفسه تفسيرا عقلانيا عند فيبر، الذى قال بأن كاريزما "محمد"(*)، على سبيل المثال، لعبت دورا أساسيا فى انتقال القبائل العربية البدوية من تعدد الآلهة إلى التوحيد، وبالتالى التنظيم الإمبراطورى المركزى للقوة (Weber 1964). ووفقا للفهم الهيجلى للتاريخ فإن الأديان كانت دائمًا تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات والدول باعتبارها البعد الروحى للأشكال العديدة من التنظيم الاجتماعى (Hegel 1975: 80). حيث يعمل الدين باعتباره الأساس الروحى للمجتمع من خلال تقديم نسق من القيم الأخلاقية يحكم حياة الناس الاقتصادية والاجتماعية. والعقائد الدينية المختلفة تلعب نفس الوظيفة الاجتماعية. ومع ذلك فإن العضوية الدينية دائمًا ما يكون لها شكل عينى يعكس تنوع الحياة الواقعية. فما يتغير هو الشكل الذى من خلاله تتكشف العقيدة وتُمارس.

إن أية جماعة دينية عبارة عن مجموع أفرادها، وفى الوقت نفسه فردية فى ذاتها، ويكون أعضاؤها فى الغالب أكثر إخلاصًا لشعورهم بالانتماء للجماعة من إخلاصهم للمعتقدات الدينية. فانتماؤهم يكون دالة للدفع الروحى للعقيدة الأساسية، وكذلك دالة الحاجة إلى العضوية فى جماعة المؤمنين، وهى الحاجة التى تتعزز فى أوقات الاضطهاد. فجماعات مثل أقباط مصر وسلاف البوسنة المسلمين يصبحون أكثر حساسية إزاء هويتهم عندما يشعرون بالضغط. والأكثر من ذلك أن قابلية الناس للبحث عن الراحة والأمن النفسيين من خلال الالتزام الجماعى بمعتقدات وطقوس تقليدية تمثل غريزة وقائية ضد تقلبات التغير المفاجئ. وذلك هو سبب قوة الجماعات الطائفية (Armstrong 1994: 92). إن كثيراً من الناس فى منطقة الاحتكاك تحولوا إلى التقاليد الدينية القديمة بعد نهاية الحرب الباردة، ليس لأنهم متعصبون، بل لأنهم يبحثون عن الأمن الفردى والجماعى

(*) نبى الإسلام عليه الصلاة والسلام.

من خلال الارتباط بالتقاليد التى يمكنهم من خلالها التواصل مع أعداد أكبر من الناس حول العالم.

إن الممارسات الاجتماعية تضرب بجذورها فى المعايير التاريخية و"الحضارية" التى تمتد من أشكال تكوين رأس مال العمل ذات الخصوصية التاريخية (فالعادات الأسرية والتعليم العام والخاص وآداب العمل ليست بحال من الأحوال موحدة حول العالم)، إلى مدركات السيطرة والاضطهاد بين الجماعات ذات الهوية الجماعية الراسخة. وانساق المعايير هذه، التى تدعمها الأديان من جيل لآخر، تساعد الأفراد على الانضواء فى المجتمع، وتساعد الجماعات الاجتماعية على تعريف خصائصها المميزة. ولذلك فإن تحليل بنية وخصائص جماعة اجتماعية معينة يبدو غير ممكن من دون تعريف حدودها الثقافية والحضارية. والتخوم بذلك تدعم أسس الجماعات من خلال أنماط استقرارها وتنظيمها الاجتماعى وتقاليدها الثقافية المميزة. والحضارات تعرف نفسها من حيث التميز عن "الآخر"، وفى الغالب فى شكل ثقافة مقابلة للبربرية. ووفقًا لمنطق ما بعد الحداثة فكلما حل الدمج والفاعلية الطائفية محل نموذج الدولة القومية فى العالم المعاصر ازداد الناس بحثًا عن تمفصل جديد لهويتهم المميزة وتعريفًا أوضح لخطوط الفصل الثقافى بين الجماعات الاجتماعية.

إن التخوم عمومًا من خلق الناس، الذين يتبعون خصائص الطبيعة فى بحثهم المتعمد عن النظام فى مجتمعهم. فلم يحدث أن كانت القمم الجبلية أو المناطق الصحراوية أو مجارى الأنهار تخومًا قبل أن يأتى الناس للعيش فى المناطق المجاورة لها ويؤسسوا تنظيماتهم الاجتماعية هناك. يقولون إنه يمكن رؤية سور الصين العظيم من فوق القمر، لكن ليس بمقدور أحد أن يرى من هناك أن بناة هذا السور كانوا ينظرون إليه كحاجز عسكرى يفصل حضارتهم عن البرابرة.

فى الماضى كان الناس يتمسكون بأفكارهم حول التخوم بسبب المغزى الاجتماعى الذى يضفونه على التخوم باعتبارها أداة تحديد وتعريف ذاتى، وبسبب الاعتقاد الذاتى بأن حضارتهم متفردة. لكن هذه الانقسامات الاجتماعية سرعان ما اكتسبت حياة

خاصة بها. وخلقت الأساطير التى تقول بأن انفصال المجتمعات المختلفة وتشعيب البشرية يمثل ظاهرة طبيعية. وبهذه الطريقة فإن الأبنية العقلية للتقسيم الصارم المزعوم للعالم بين حضارات ذات هويات تاريخية متميزة أسهمت فى إضفاء الطابع المادى على التخوم كظاهرة طبيعية. وعلى ذلك صُورت التخوم كمتغير مستقل يجب على السياسة أن تتكيف معه. وهذه الآراء تحتل مكانة هامة فى تطور مفهوم التخوم (Gottmann 1951: 519).

إن حدود الدول تعتمد على دعم مؤسسى وعسكرى قوى، ومع ذلك يبدو أن فهم الناس وتعاملهم مع الخاصية الاصطناعية لخطوط التقسيم السياسية هذه أسهل من تعاملهم مع الانقسام بين "نحن" و"هم"، كما تُعرَف من حيث الثقافة والعقلية. فالتخوم الحضارية أعقد وأصعب فى الفهم من حدود الدول القومية أو التمييز بين الأحزاب السياسية والأيديولوجيات. لكن ذلك لا يجعل الصراع القائم على الاختلافات الحضارية أسهل فى التعامل معه ولا يجعل التعصب أسهل فى اقتلاعه. إن العودة إلى الهوية الثقافية والدينية فى أوروبا الشرقية بعد نهاية الحرب الباردة والصعود الدرامى للنزعة الإسلامية فى السنوات الأخيرة يؤكدان ضرورة التعامل الجدى مع مشكلات الانقسام الثقافى.

أفكار التخوم الحضارية: خط أم منطقة؟

بوجه عام يُنظر إلى التخوم إما كخط يفصل، أو كمنطقة تجمع، أو كمحيط متميز عن المركز. والنظر إلى التخوم كمنطقة أو خطوة بين شكلين من أشكال التنظيم الحضارى والاجتماعى يمثل واحد من إسهامات "جين جتمان" الأساسية فى دراسة الجغرافيا السياسية (Gottmann 1980a: 55). وفكرة التخوم الحضارية كخط فيزيقى يفصل المجالين المسيحى والإسلامى ما زالت حية فى آراء قادة سياسيين وكتاب معينين يفسرون من خلالها، مثلاً، حدود تركيا مع بلغاريا واليونان، ومضيق جبل طارق، والحدود الدولية الجديدة فى القوقاز. فى حين تجد المقاطعات المحاصرة **enclaves**

داخل أراض "أجنبية" أمثلتها في البوسنة وألبانيا وكوسوفو وقبرص والقوقاز ولبنان. وغالبًا ما يطلق على آسيا الوسطى أنها التخوم الجديدة للإسلام، ذلك لأنها ما زالت تمر بعملية الانفصال السياسى للجماعات المسلمة والمسيحية. ففى كل مكان هناك تتراجع العلمانية التى تحمل عبق سبعة عقود من التجربة السوفيتية. أما مدركات التخوم المذهبية فى مناطق معينة من العالم الثالث، مثل إثيوبيا وإندونيسيا والفلبين، فيبدو أنها تتبع تفسير التخوم المسيحية – الإسلامية كخط. وهذا التعريف لا يبعد كثيراً عن فكرة المواجهة، ويبدو أنه يبحث عن جذر كلمة "تخوم" فى كلمة "جبهة"(*)، بما تتضمنه من صراع (Kotek 1996: 17).

إن فكرة التخوم كخط حدود إقليمى واضح المعالم يمكن تمثيله على الخريطة الطبيعية الجغرافية، تطورت فى أوروبا – أى الفكرة – مع تأسيس نظام "وستفاليا" منذ نحو قرنين ونصف. ومع ذلك فإن فكرة التخوم التقليدية فيما قبل "وستفاليا" كانت عبارة عن منطقة انتقالية متاخمة لقوتين سياسيتين أو أكثر، أو ما يسمى "المناطق الأساسية" core areas فى السياسة الطبيعية. وعلى مر التاريخ كانت إستراتيجية القوى المتجاورة دائما هى إما تحقيق استقرار مناطق التخوم، من باب الحماية، أو التوسع فيها تحقيقًا لمزيد من التأثير والقوة والأمن.

منذ فجر الإسلام طور المسيحيون والمسلمون مدركاتهم حول التخوم بينهما، وهى مدركات تتسم بوجود مقاطعات حاجزة ومجتمعات مختلطة. وهذه الرؤية للتخوم، علاوة على ذلك، تكرست من خلال الحروب المجازة دينيا (الحروب الصليبية وحملات الجهاد على التوالى) ضد "الآخر". على أن هذه الأفكار لم تدخل فى الأساطير التأسيسية للجماعتين العالميتين فحسب، بل أصبحت أيضا تلازم على نحو وثيق مفاهيمهما حول الاستقرار والنظام فى المجتمع. إن الجماعة الإسلامية، التى اعتنقت كثيرا من أفكار ديانتى التوحيد القديمتين – اليهودية والمسيحية – نمت من خلال التضاد مع القوى

(*) ربما يرد هؤلاء أصل كلمة frontier «تخوم» إلى كلمة front التى تعنى "جبهة". [المترجم].

المسيحية والوثنية المجاورة. وبعد هزيمتهم تعهد القادة المسلمون بالتحفظ مع المسيحيين مع عدم التسامح مع الوثنيين. كانت الأيديولوجيا الإسلامية تهيمن عليها فكرة تقسيم العالم إلى دار الإسلام (أرض الإسلام والخضوع لله) ودار الحرب (منطقة المواجهات مع غير المسلمين). فبعد الفتح السريع لسوريا وميزوبوتاميا(*) طور العرب المسلمون فكرة دار الحرب كمنطقة تخوم تنقسم إلى "الثغور"، وهى أرض مشاع مفتوحة لأنشطة الفاتحين المسلمين، و"العوازم" وهى خط ثانٍ من حصون الحماية. وقد استغرقت القوى المسيحية وقتًا حتى أدركت أن أتباع محمد كانوا أكثر من مجرد طائفة مهرطقة أخرى تنساح من الصحراء. وما إن وصلها هذا الإدراك حتى بدأت فى البحث عن حلفاء مسيحيين فى مقاطعات التخوم، وبدءوا فى استخدام إرساليات المسيحيين المحليين، إضافة إلى الجيوش الإمبراطورية المنظمة، ضد جيوش محمد. كان هذا الخط الفكرى هو ما دفع الإمبراطور البيزنطى هرقل (٦١٠-٦٤١) إلى استخدام المسيحيين المارديت(**) **Mardiate** فى سوريا لصد تقدم المسلمين. وقد ظهر نمطًا مماثلاً من المقاطعات التخومية ذات جماعات المحاربين فى البلقان بعد قرون كثيرة. كما استخدم العثمانيون معتنقى الإسلام المحليين والمستوطنين المسلمين من آسيا فى المقاطعات التخومية ذات الطبيعة الإدارية الخاصة لمواجهة النمسا وروسيا. وهاتان القوتان المسيحيتان نفسهما عمدتا إلى الاستخدام الموسع للمسيحيين المحليين فى مناطق التخوم، سواء داخل الإمبراطورية العثمانية أو داخل مقاطعاتهم التخومية. فقد كان للنمسا منطقتها التخومية العسكرية التى كانت تمتد من الأدرياتيكى إلى كرايينا **Krajina** وسلافونيا **Slavonia** وفويفودينا **Vojvodina** وبانات **Banat** وترانسلافيا **Transylvania**. كما كان لروسيا مناطق القوزاق الشاسعة التى كانت تواجه أيضًا الإمبراطورية الإسلامية.

(*) ميزوبوتاميا هى بلاد ما بين النهرين أو أرض السواد كما أطلق العرب الفاتحون على العراق الحالية. [المترجم].

(**) هذه الجماعة هى أصل الطائفة المارونية الموجودة اليوم فى لبنان، وقد استُخدِمت – كما تشير المصادر – منذ دخل الإسلام سوريا، وعلى مر التاريخ، من جانب الدول والإمبراطوريات المسيحية الغربية كرأس حربة لتقويض وزعزعة الاستقرار فى الدول والإمبراطوريات الإسلامية، وهو ما عزز ثقافة التخوم لديهم حتى فى العصر الحديث. [المترجم].

وكان من المبادئ التى استقرت أن هذه المناطق التخومية مرنة، وليس لها حدود واضحة، ولها ظلال مترامية فى الأراضى الوسطى المجاورة.

يتوق بعض السياسيين إلى تمثيل الحدود بين صرب وكروات ومسلمى البوسنة، أو بين صرب وألبان كوسوفو، كخطوط فصل حضارى. و"الخط الأخضر" الذى قسم بيروت من ١٩٧٥ إلى ١٩٩١، والخط بين الأتراك واليونانيين فى قبرص، وترسيم خط الحدود كما عرفه الملحق الثانى من اتفاقات دايتون حول البوسنة بدءاً من الحادى والعشرين من نوفمبر ١٩٩٥ تضيف جميعها عنصراً آخراً لهذا الرأى، وهو تحديداً أن التخوم الحضارية يمكن تمثيلها كخط حتى بلغة القانون الدولى. ومع ذلك فمن الواضح أن المشكلة فى هذه الحالات تتعلق ببناء الأمة وبناء الدولة أكثر منها بتعريف التخوم الحضارية. فالهوية الدينية تسهم فقط فى رأس مال الأساطير التى تُحشد لدعم الإحساس بالانتماء إلى أمة وليدة. فضلا عن أن المواجهة هى التى تشحذ الخصائص "الحضارية" والسياسية المميزة للجماعة وليس العكس. يدفع "مارتن جلاسنر" بأن الأديان تصبح أساساً لتعريف الحدود بصرف النظر عن وجود كيانات جغرافية واجتماعية وتاريخية معينة (مثل البوسنة ولبنان) وبخاصة فى المجتمعات التى كان التمييز الدينى فيها، فى التجربة التاريخية، مصدرا قويا للاحتكاك (Glassner 1996: 87). بيد أن تحويل التخوم المسيحية – الإسلامية إلى حدود سياسية فى أماكن كثيرة من العالم يجب النظر إليه باعتباره تعريف سلبى للذات ينشأ فى الغالب عن التوتر الطائفى الحاد بين الجماعات، كما فى حالة البوسنة. وفكرة التضاد على طول التخوم المسيحية – الإسلامية غالبًا ما تُستخدم من جانب الحركات القومية لخلق أساطير تلعب دورا هاما فى نشأة الأيديولوجيا والممارسة القومية. وإشارات القوميين الشيشان اليوم إلى تقاليدهم الإسلامية، أو إشارات متطرفين مارونيين معينين فى الحرب الأهلية اللبنانية إلى ميراثهم الذى يعود للمسيحيين المارديت وثقافة التخوم المسيحية، ليسا سوى مثالين من أمثلة كثيرة فى هذا الصدد. إن المواقف السياسية الإقصائية والأساطير القومية تشهد على نزوع الناس إلى فقد المعنى الأولى للتخوم كعنصر نظام فى المجتمع، وتؤكد على دورها التقسيمى الثانوى.

إن تفسير التخوم كخط لا يعدو كونه من الممارسات السياسية والقانونية، فى حين أن المفهوم التاريخى – الجغرافى الأصيل يذهب إلى أنها منطقة (Foucher 1988: 14). فـ"التخوم يمكن وصفها كمنطقة جيوبوليتيكية تمتد بعد المنطقة المدمجة للوحدة السياسية، ويمكن فيها أن يحدث التوسع"، على خلاف الحدود التى تُمثل على الخرائط السياسية "كخطوط رفيعة تعين حدود سيادة الدول" (Glassner 1996: 83-4). وقد عملت الحداثة، بمفهومها الأساسى عن الدولة القومية، على نشر فكرة "الخطوط الحدودية الرفيعة"، لكن ذلك لا يعنى بحال من الأحوال أن مناطق التخوم الواسعة، وبخاصة من حيث الثقافة والدين، قد اختفت كلية. حتى إن تعريف "خطوط الحدود" فى لبنان وقبرص والبوسنة يتضمن معنى التخوم كحد وكذلك كمنطقة، منطقة احتلال عسكرى ليس للدولة المحتلة السيادة عليها (Alary 1998: 7). وفكرة التخوم الحضارية المسيحية – الإسلامية تتضمن قابلية عالية للاختراق، وتمثل مفهوم سوسيولوجى ملائم لواقع عالم آخذ باطراد فى الاعتماد المتبادل. والتخوم باعتبارها منطقة فكرة حاضرة فى نفسية الجماهير فى الدول المختلفة فى هذه المنطقة، وحتى فى الكتب الدراسية فيها. من ذلك أن منهج التاريخ الرسمى المقرر على كل المدارس الثانوية فى بلغاريا فى عقد التسعينيات، على سبيل المثال، تضمن فصلاً كاملاً بعنوان "البلغاريون فى منطقة الاحتكاك بين المسيحية والإسلام"، ركز وصف المنطقة فيه على المواجهة والتمييز (Fol et al. 1996: 168-73).

ليس لفكرة منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية علاقة بمفهومى الإقليمية والإقليم. يمكن تعريف الإقليم بأنه مجموعة من الدول أكثر اعتماداً فيما بينها، فى عدد كبير من الأبعاد والتعاملات، منها مع الدول الأخرى، وتشترك مع بعضها فى خصائص مثل الثقافة والتاريخ والسياسة والاقتصاد أكثر من اشتراكها فى الجغرافيا وحدها (Deutsch 1981: 45). من الواضح أن هذا التعريف للإقليم لا ينطبق على منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى. صحيح هناك اتجاهات مشتركة فى الثقافة والتاريخ والسياسة والسلوك الاقتصادى فى منطقة التخوم، وهناك على وجه التحديد خبرة تاريخية مشتركة، تمثلت فى الخضوع لقرون طويلة لحكم البيزنطيين والعثمانيين، إلا إنه ليس ثمة اعتماد متبادل واضح بين الدول المختلفة فى هذا الإقليم، الذى يمثل بالفعل إقليم،

لكنه لا يصل إلى مرتبة الإقليمية. فمن الصعب اليوم أن نتخيل أن ينشأ تعاون إقليمى بين ألبانيا وصربيا، أو بين سوريا وإسرائيل، رغم القرب الفيزيقى، وحتى المجتمعى. وأخيراً فإن الحديث عن إقليمية تجمع دول البلقان وتركيا، والشرق الأوسط وإسرائيل، لا يكون، على الأقل فى الوقت الحالى، إلا ضرباً من الخيال. فمجتمعات البلقان وشرق البحر المتوسط تشترك فى عدد من الخصائص الجوهرية، لكنها لا تمتلك ولا ترغب فى أن تبنى آليات للاندماج الإقليمى الدينامى. ولأسباب عديدة دخلت بعض دول منطقة الاحتكاك فى مجموعات اندماجية إقليمية أو دون إقليمية مع دول خارج الحدود التاريخية لمنطقة الاحتكاك. وحتى عند التطبيق نجد أن تعريف حدود منطقة الاحتكاك ليست بالمهمة اليسيرة. إن وضع منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية على خريطة العالم السياسية وتناول تطورها التاريخى هو هدف الفصلين الثانى والخامس من هذا الكتاب.

الأدبيات التى تناولت التخوم فى سياق سياسى عالمى:

منذ نهاية الحرب الباردة، وبخاصة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ المأساوية، ظهر فيض من الكتابات الجديدة حول مشكلات الإسلام السياسى والصراعات الحادة التى كان المسيحيون والمسلمون أطرافاً فيها حول العالم، من البوسنة والشيشان ولبنان إلى أفغانستان وإندونيسيا. ورغم ذلك هناك عدد من الأسباب ما يبرر كتابة المزيد من الكتب حول العلاقات المسيحية - الإسلامية على النطاق العالمى. أولاً، هناك حاجة ماسة إلى التشديد على أن هذه العلاقات تنبنى اجتماعيا، وأن مسألة سيادة التسامح من عدمه تعتمد على طريقة مشاركة هؤلاء الناس فى هذه العلاقات وتحليلها وصنع القرارات، أى تعتمد بإيجاز على الناس الذين يدخلون فى هذه العلاقات. ثانياً، من الأهمية بمكان أن نوضح الخاصية متعددة الأوجه للعلاقات المسيحية - الإسلامية. فمفهوم التخوم الحضارية كما يظهر فى أدبيات العلوم الاجتماعية له أبعاده التاريخية والسياسية والاقتصادية والنفسية والديموغرافية، وهى الأبعاد التى يسهم

هذا الكتاب فى فهمها فى كليتها. ثالثًا من المهم أن نعرف أن العلاقات المسيحية - الإسلامية والتخوم المسيحية - الإسلامية تمثل جزءًا من بنية المجتمع العالمى البازغ. كما أن من المهم أيضًا أن ننظر إلى وظيفة التخوم الحضارية كعنصر نظام فى المجتمع العالمى، حتى نجعلها تخدم أغراض التسامح والنمو المتجانس فى العالم.

وقد وقع اختيارى، وإن كان بما ينم عن البخل، على أقل حجم ممكن من الحقائق والحالات التى ترسم مفهوم التخوم المسيحية - الإسلامية كمنطقة. وكان دأبى دومًا هو الاتصال بأشخاص يضربون المثل على الواقع متعدد الجوانب للاحتكاكات المسيحية - الإسلامية فى العالم المعاصر، مركزًا فى المقام الأول على أولئك الذين يعيشون فى منطقة التخوم التاريخية، إلى جانب ما يمكن تسميته دوائر الاحتكاك المحيطية بين المسيحية والإسلام. وبناءً على تحذير ناتج عن خبرات بعض كُتاب العلاقات المسيحية - الإسلامية ذوى الباع الأكاديمى الطويل فى الموضوع حاولت أن أقترب أكثر وأكثر من خبرات الناس المنخرطين، بطريقة أو بأخرى، فى هذه العلاقات الاجتماعية. وقد كان لانطباعاتى من اتصالاتى الشخصية هذه أثرا قويا على شكل واستنتاجات هذا الكتاب.

ثمة مصدر آخر قيم، وإن كان من نوع مختلف تمامًا، وهو أعمال "فريد هاليداى" حول العلاقات المسيحية - الإسلامية. فمتى كانت الأرض تهتز من تحت أقدامى، سواء تعلق الأمر بمسألة توضيح مفهوم المواجهة المسيحية - الإسلامية أو الارتباط بين الهوية الدينية وبناء الدول القومية فى مناطق ما بعد الإمبراطورية العثمانية، كنت أتوجه من فورى لقراءة كتاب هاليداى الهام، ثم "أفحص الواقع" فى ضوء ذلك. وقد كان من دواعى سرورى أن أكتشف أن أفكارى حول الجوهر السياسى للعلاقات المسيحية - الإسلامية تتفق بالكامل مع تلك الأفكار التى سبق أن نشرها هاليداى. ومع ذلك، وحتى مع اتفاقى مع تحليل كتاب هاليداى الممتاز؛ فإننى لى مدخل مختلف إلى بعض القضايا الأساسية التى غطاها هذا الكتاب.

كما يجب أن أحذر كذلك من التفسيرات الحتمية لفكرتي حول التخوم الحضارية كعنصر نظام في المجتمع العالمي. فالهوية الدينية ليست سوى عامل واحد من العوامل الكثيرة التي تشكل عملية صنع السياسة والنفسية السياسية. ومن غير الواقعي أن نتخذ الحتمية الاقتصادية أو السياسية في التعامل مع هذا الموضوع لأن العلاقات بين القيم والاقتصاد والسياسة علاقات تبادلية، والارتباطات العينية تعتمد على خصوصيات كل موقف إمبيريقي، وليس على قواعد معينة تُحَدَّد قبلاً. كما لا يجب كذلك أن نغالي في تأثير الاختلافات الثقافية على الصراعات العنيفة والتحالفات والكيانات السياسية الناشئة أو الحدود الدولية، أو أن ننغمس في تفسير نظري منقطع الصلة بالواقع لـ"فرضية العلمنة" التي مؤداها أن السياسة الدينية نموذج عفا عليه الزمن. فالمشاركون في كتاب "بحث الدولة العلمانية: البعث العالمي للدين في السياسة" (Westerlund 1996) يدفعون بأن التغيرات المستمرة في أشكال الدين لا تعني أنه فقَد أهميته في المجتمع ككل. ولهذا السبب فإن من الأهمية بمكان أن ندرس الحركات المضادة للعلمانية والمنظمات والأفراد الذين شاركوا في تقوية دور الدين في الحياة السياسية لدولهم القومية في عقدي الثمانينيات والتسعينيات. إن الدين أحد محددات العلاقات الاجتماعية في العالم المعاصر، وإهمال تأثير الدين على المستويات المختلفة من التفاعل الاجتماعي قد يؤدي إلى حسابات سياسية خاطئة حول قوة الأصوليين أو سلوك الأقليات الدينية على سبيل المثال. إن شكاوى هذه الأقليات ومطالبها السياسية وحاجتها للحماية من العلامات الأكيدة على أن الهوية المذهبية ما زالت تمثل شكلاً من أشكال الهوية السياسية، وتؤثر على العلاقات بين الجماعات الكبيرة من الناس.

لقد أثارت مسألة التخوم المسيحية – الإسلامية اهتماما فكريا وجدلا سياسيا، امتد من مقال صامويل هنتنجتون التحذيري "صدام الحضارات"، الذي يفسر الصراعات العنيفة المعاصرة في ضوء الاختلافات الثقافية، إلى مناقشة ما إذا كان من الممكن للرأسمالية أن تعمق جذورها في المجتمع الإسلامي. ومع أن هنتنجتون تحدث في مقاله حول كل الحضارات العالمية ؛ فإنه "بقي طويلا مع عدوه (وربما أيضًا عدو الشعب الأمريكي) المفضل: الإسلام". إن العلاقات المسيحية – الإسلامية امتدت بالفعل

لتغطى العالم كله، وتتعلق بقضايا هامة تخص عالم اليوم القائم على الاعتماد المتبادل، مثل التدفقات الدولية لرأس المال والأسلحة والنفط والأشخاص. إن العدد الكبير من الصراعات المسلحة فى العقد الأول فى فترة ما بعد الحرب الباردة، فى بلاد مثل لبنان والبوسنة وقبرص وناجورنو كاراباخ والشيشان وإندونيسيا، أوضح الضرورة العملية الملحة لتجاوز التثبت عند نموذج الدولة القومية من أجل تحليل العلاقات المعقدة بين الجماعات ذات الهويات الثقافية المميزة. والهدف من ذلك هو تجنب حدوث مزيد من التدهور إلى التفكير الصراعى والتعرف على ممكنات الفعل السياسى الإيجابى.

وعلى أساس هذه الصراعات وما يشابهها دفع هنتنجتون بأن النظريات التى تصف عالم ما بعد الحرب الباردة سواء من حيث التجانس حول أجندة ليبرالية ونهاية التاريخ باعتباره تاريخ للأيديولوجيات (Fukuyama 1989)، أو من حيث هو مجال للمنافسة الفوضوية بين الدول القومية (Mearsheimer 1990)، دفع بأن هذه النظريات لا تفسر سوى أجزاء من القصة، فى حين يكمن الواقع فى تقسيم العالم بين حضارات كبرى عديدة. فالتحالفات الدولية والمواجهات تتطور حول الهويات الحضارية. وكل من حضارات هنتنجتون تتمركز فى دولة واحدة قوية، باستثناء الإسلام الذى تمثله دول هامة عديدة تلعب دورا أساسيا فى الشئون العالمية. وبالمثل يصور جوهان جالتونج الحضارات كوحدات متماسكة متنافسة، وهو بذلك يهمل وجود المناطق التخومية التى تمتد فيها ظلال المركبات الثقافية الكبيرة وتلتقى وتمتزج مع بعضها. فى عام ١٩٩٦ طور هنتنجتون كتاباً حول أفكاره التى ضمنها مقاله "صدام الحضارات" عام ١٩٩٣، لكنه، وعلى خلاف معظم الكتاب الذين قاموا بتوسيع مقالات لهم، كانت السبب فى شهرتهم، إلى كتب، تقدم خطوة أبعد مؤكداً أن الحضارات جزء من نسيج يشكل المجتمع العالمى، وأن الصراعات يمكن إدارتها من خلال نظام مؤسسى يقوم على الحضارات (Huntington 1996: 321).

وفى دراسة أخرى من دراسات فترة ما بعد الحرب الباردة، أجريت بدعم من مؤسسة RAND، بعنوان "الإحساس بالحصار: السياسة الطبيعية للإسلام والغرب"، تبنى المؤلفون، عن قصد أو دون قصد، تصوراً للتخوم لا يختلف عن تصور هنتنجتون.

إذ يشدد مؤلفو هذه الدراسة، على وجه الخصوص، على أن خط الفصل يمتد بين الحضارتين الإسلامية والغربية، وليس بين المسيحية والإسلام (Fuller and Lesser 1995). فالعالم المسيحى من الانقسام والغرب من العلمانية بدرجة تؤكد ضرورة وضع الانشقاق السياسى والثقافى والاقتصادى الواقعى بين الغرب والإسلام فى الاعتبار، وليس بين المسيحية والإسلام. إن هنتنجتون يرفض حتى فرضية التقارب بين المسيحية الغربية والمسيحية الأرثوذكسية الشرقية، ويتجاهل الصدع السياسى الأكثر حدة بين نسختى الإسلام السنية والشيعية. وعلى ذلك ينظر إلى المسيحيين الشرقيين، الذين يعيشون فى الغالب جنبًا إلى جنب مع المسلمين، على أنهم كيان مختلف عن الغرب، وفى بعض الأحيان يتم تمثيلهم ككيان "آخر" كلى غامض. وهذا يوضح الفكرة الهامة فى الغرب عن التخوم كمنطقة تقطنها جماعات مختلطة من المسلمين والمسيحيين الأرثوذكس، يسودها الاضطراب والفقر النسبى. ومما يعبر عن التناقض أن دراسة "الإحساس بالحصار" بعد تقرير ذلك تذهب ضمنًا إلى تعميق التمايزات وإضفاء الطابع المادى على الاختلافات المطلقة وتعزيز مخاطر نبوءات الصراع المغرضة، وهو بعينه ما يرفضه مؤلفو الكتاب صراحة فى صدر كتابهم. ثمة مؤلفين آخرين، من أمثال المشاركين الروس والغربيين فى أحد كتب عام ١٩٩٨ حول العلاقات المسيحية - الإسلامية فى منطقة ما بعد الاتحاد السوفيتى (Nielsen 1998)، يدفعون بأن كل من المسيحية الغربية والأرثوذكسية تشكلان التخوم المعاصرة مع الإسلام. وقد جاء التقارب الأمريكى الروسى بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، مع إظهار الدولتين "تفاهمًا أفضل" لمصالح كل منهما مع الإسلام، ليقوى هذا المدخل للتخوم المسيحية - الإسلامية.

إن المشكلة الأساسية التى تنشأ عن صورة العالم التى رسمها هنتنجتون وجالتونج هى تصور الحضارات ككيانات مترابطة ذات حدود يمكن التعرف عليها بوضوح. رغم أن الحضارات، شأنها شأن "الأمم" أو "الجماعات"، مصطلحات تزعم أن لها واقعًا وسلطة، لكنها قابلة للدحض، ليس ذلك فحسب، بل إن مصطلح الحضارة أقل ملائمة بكثير من المصطلحين الآخرين فى الإشارة إلى كتلة متماسكة معطاة تاريخيا يمكن حولها تعبئة القوى السياسية (Halliday 1996: 3). ونتيجة لذلك فإن فكرة التضاد

(أو الصدام) عبر خط فاصل واضح التحديد بين الحضارات لا تعدو كونها خيال محض. أما فى مجال التطبيق فإن العلاقات بين الجماعات أو الأمم المسيحية والإسلامية تثبت وجود منطقة واسعة من الاحتكاك والجماعات المختلطة، وهى المنطقة التى تتطابق إلى درجة كبيرة مع فكرة التخوم الحضارية. ومما تجدر ملاحظته أن المفكرين المسلمين يرتابون من كتابات هنتنجتون ويعتبرونها تفسيرا غربيا سطحيا آخرا للواقع القائم فى الشرق. ومع ذلك فكثيرون منهم يتبنون فكرة "صدام الحضارات"، ومنهم حسن حنفى، الفيلسوف الإسلامى المعتدل من جامعة القاهرة، الذى يلح على أن أشخاص مثله تحدثوا كثيراً حول صدام الحضارات، على سبيل المثال فى أثناء الحرب الاستعمارية الفرنسية فى الجزائر، ومع ذلك فإن الغرب يحتاج إلى صامويل هنتنجتون، وليس مفكر مسلم، حتى يستيقظ على فكرة الصدام.

كان بعض خبراء الأمن قد أشاروا فى فترة ما بعد الحرب الباردة إلى أنه تحت سطح النظام العالمى القائم، فى الأساس، على الدول القومية توجد طبقات أخرى من التنظيم الاجتماعى والقوة السياسية لعبت دورا هاما فى النسيج الاجتماعى العالمى. كان هناك اهتماما مشتركا بالتهديدات الجديدة للأمن التى تسببها الحركات المتطرفة ذات الأهداف الخفية، وبخاصة عبر خط الفصل المسيحى – الإسلامى العالمى. فالإرهاب، الذى نتج عن الاختلافات الدينية، لم يكن ظاهرة جديدة فى سبتمبر ٢٠٠١، كل ما هنالك أنه اكتسب أبعاداً جديدة فى فترة ما بعد الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة. فالتغطية الإعلامية الواسعة جعلت ملايين الناس يشاهدون فى ذعر القوة التدميرية التى أظهرها الفاعلون غير الحكوميين، وهو ما أدخل فكرة التخوم المسيحية – الإسلامية "كخط مواجهة" إلى منازلنا جميعًا. لقد أصبح العالم واعياً على نحو مؤلم بوجود أبنية قوة غير حكومية مؤثرة، واهتزت الصورة الواثقة للنظام الدولى المبنى على الدول القومية. إن أحداث الحادى عشر من سبتمبر رفعت العالم الخفى للحركات الأصولية، باعتباره رصيد هام للقوة فى مقابل نظام الدول الراسخ، رفعته إلى مكانة التهديد الرئيسى للأمن العالمى. من بعض ذلك أن كتب "فرانسوا هيزبورج"، الخبير الفرنسى الرائد فى مجال الأمن الدولى، بعد شهر من الهجمات يقول:

« إن الإرهاب المفرط يميز بوضوح فاضح ذلك المكان الذى يشغله من الآن فصاعداً الفاعلون غير الحكوميين فى عمل، أو بالأحرى سوء عمل، النظام العالمى. لا شىء يمكن أن يوضح بطريقة أكثر وحشية حقيقة أن الدول ذات السيادة لم تعد تقبض بطريقة منظمة على الأدوار الرئيسية على المشهد العالمى ». (Heisbourg 2001: 13)

ويدفع هيزبورج فى كتابه "الإرهاب المفرط: الحرب الجديدة" بأن أحداث الحادى عشر من سبتمبر لم تكن بداية لإعادة تشكيل الخريطة الجغرافية للعالم فحسب، بل غيرت كذلك قواعد اللعبة. فقد صدمت الولايات المتحدة التى أخذت تنزلق على مدى عقد فى اتجاه السياسات الأحادية.

إن بعض ردود الأفعال التى تلت صدمة الهجوم الإرهابى مباشرة ركزت على الأسباب الاجتماعية للكراهية التى جعلت هؤلاء الأشخاص يقدمون على هجمات انتحارية مخيفة إلى هذه الدرجة. وجاء من بين المصادر الرئيسية للصراع التى يتحتم معالجتها: أشكال عدم المساواة الفاضحة بين الدول والجماعات الاجتماعية، وبخاصة فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى، ومسئولية النظم الفاسدة فى بعض الدول الإسلامية، التى قامت بإعادة توزيع الثروة حديثه العهد بشكل غير عادل، والتأثير السلبى لأنشطة جماعات الضغط فى بعض أقوى الأمم الديمقراطية فى العالم، وإحساس الإقصاء السائد بين جماعات المهاجرين فى عالم ما بعد الحداثة، الذى يقال عنه إنه يقوم على الاعتماد المتبادل.

لكن سرعان ما أسلمنا هذا الجدل الانفعالى إلى مناقشة كيفية تحسين البنية الدولية الحالية، أى دور الإرهاب الذى ترعاه الدول والفاعلين غير الحكوميين. كان الاهتمام الرئيسى ينصب على الدول "المارقة" أو الدول القومية "الفاشلة" والمنظمات غير الحكومية. والسؤال الذى طرح نفسه كان يتعلق بما يمكن عمله لتصحيح الأداء المعيب لخدمات الاستخبارات فى الدول الصناعية، إلى جانب تقويم آليات الدولة الصدئة فى العالم النامى فى البيئة الأمنية الجديدة. وبعد الحملة التى صاحبت

الحرب على الإرهاب، ركزت الغالبية العظمى من المطبوعات الجديدة، التى تعاملت مع الأمن الدولى والعلاقات المسيحية – الإسلامية، على الإرهاب والحاجة لرفع معايير الأمن. وفى مجال التطبيق تركز الهدف على تحسين أداء النظام الدولى العالمى، جنبًا إلى جنب مع تحسين نظام جمع المعلومات الغربى.

ومع ذلك ظلت معظم الكتابات حول الإرهاب غير مركزة وتخلط بين أفعال أتباع القاعدة والجهاد الإسلامى والجيش الأيرلندى ومنظمة إيتا الانفصالية وصدام حسين، وما إلى ذلك. وفى هذا الصدد كان بريان جينكنز محقا فى القول بأن "ما يسمى إرهاب يبدو أنه يعتمد على وجهة نظر المتحدث ... ففى مراحل معينة من الاستخدام الواسع لهذا المصطلح يمكن أن يشير فقط إلى ما يريده له أولئك الذين يستخدمون المصطلح (وليس الإرهابيين)، حتى يصير أى فعل عنيف من جانب أى خصم إرهابا" (Jenkins 1975: 1-2). وكما عبرت شخصية "همتى دمتى"، فى مسرحية لويس كارول، فعندما يستخدم شخص كلمة ما فإن هذه الكلمة تعنى ما يريده لها هذا الشخص أن تعنيه... إن تعريف من هو الإرهابى عملية أعقد مما قد يبدو. وبعد الحادى عشر من سبتمبر وجدت بعض الدول نفسها فى حيرة بين السياسات التى يجب أن تتبناها واللغة التى تستخدمها. وقد أدى ذلك فى النهاية إلى النقيصة الخطيرة فى الاستجابة الغربية للظهور الحديث للإرهاب الإسلامى، وهى الافتقار إلى تركيز إستراتيجى، وبالتالى الافتقار إلى تعريف واضح لأهداف سياسية وعدو محدد فى الحرب التى تقودها الولايات المتحدة ضد الإرهاب. ولهذا السبب تعززت أكثر صورة التخوم المسيحية – الإسلامية.

ولعله من المفارقات أن يعمل الصراع كعامل مساعد فى التطور فى اتجاه الوعى العالمى بوجود مجتمع عالمى. قد يبدو غريبا أن تركز هذه الدراسة، التى تدافع صراحة عن فكرة المجتمع العالمى البازغ، على التخوم الحضارية بين المسيحية والإسلام. هذا فضلاً عن أن الصراع الطائفى، الذى يتجدد بقوة غير متوقعة فى عصر التسوية والعولمة المعاصر، يمثل واحد من الخصائص المحدِّدة للدول والمناطق الواقعة على التخوم

المسيحية – الإسلامية من جنوب شرق أوروبا إلى جنوب شرق آسيا. وذلك هو جوهر الموضوع، فالناس يصبحون واعين بوجود المجتمع العالمى من خلال تجاور الهويات المتعددة، المتضادة فى الظاهر. كما أن أى من أفعال الصراع أو التعاون تكون ثمرة لخبرات محددة من الاحتكاك والتعايش بين جماعات ذات هويات متعددة. وعلى ذلك فإن سلوك الناس يتحدد عن طريق عملية وضع الذات فى مقابل "الآخر"، تلك العملية النفسية، سواء من باب التضاد أو التعاون. وأخيراً فإن الطريقة التى يدرك الناس من خلالها اليوم وجود المجتمع العالمى تكمن فى إدراكهم لوجود الأزمات ذات التأثير العالمى، وهو ما يصل إلى إدراكهم عندما يقرءون الصحف أو يشاهدون التلفزيون، أو عندما يستخدمون وسائل الاتصال المعولة التى تقرب لهم الأشخاص البعيدين بصراعاتهم، بالطريقة ذاتها التى أدخلت بها قنوات التليفزيون مشكلات البوسنة وتيمور الشرقية إلى منازلنا جميعاً.

وإذا ما نظرنا إلى المجتمع العالمى كنظام عالمى فى تطور دائم، يقوم على الصراع وحل الصراع، يتضح لنا أن مفهوم التخوم المسيحية – الإسلامية يُعَرِّف هذا المجتمع العالمى، ربما بشكل أفضل من العلاقات والصراعات بين الدول القومية. كانت الحروب تُشن على مر القرون ضد دول محددة المعالم، وكان السبب وراءها واحد، وهو تحديداً أن دولاً محددة بوضوح كانت تسعى إلى أهداف ضيقة ويمكن إخضاعها والتعامل معها. ومع ذلك فإن فكرة التخوم الحضارية ترتبط بتجليات الصراع الذى يتجاوز صورة العالم المبنى من دول قومية. إن الانقسامات الوحشية والفوضوية فى لبنان والبوسنة والصراعات الدموية فى قبرص والعراق وكوسوفو وتيمور الشرقية ومصر والشيشان والفلبين والهجمات الإرهابية على الأهداف الأمريكية فى أنحاء العالم أوضحت بجلاء تلك التهديدات. وهذه الصراعات عالمية من حيث نطاقها ودورها فى شحذ الوعى الشعبى بضرورة التعامل، عالميا، مع التعبيرات المنحرفة عن التمايز. وعلاوة على ذلك فإن الأزمات السابقة توضح عمليا الطريق غير المستقيم لتطور مؤسسات المجتمع العالمى، مثل الأمم المتحدة التى تمثل دعامة القانون الدولى، لكنها تفتقد إلى وسائل تنفيذه، كما توضح أيضاً ظهور المجتمع المدنى العالمى بدفاعه

النشط عن حقوق الإنسان وصراعه ضد التأثيرات السلبية للعولمة. وحتى هنتنجتون نفسه يشير، فى معرض إعادة تقييمه لفكرته عن "صدام الحضارات"، إلى أن التوكيد الثقافى والوعى الحضارى ليسا سوى قوة مضادة تولدها قوى الدمج الفعلية فى العالم.

يصر بعض منظرى العولمة على أن ظهور المجتمع العالمى يرتبط بتراجع الدولة القومية الحديثة. وهذه العملية معقده للغاية، وأحد عناصرها يتمثل فى دور الأزمات العالمية كعامل مساعد فى عملية الوعى البازغ "بالمجتمع العالمى". لقد أصبح من المفهوم على نحو متزايد أن أشكال الهوية الجماعية، التى تختلف عن فكرة الولاء للدولة القومية، والتى تتضمن الهوية الدينية، ما زالت تلعب دورا هاما فى السياسة الدولية. كما أن الهويات الطائفية سوف تبقى لأجل غير محدد. والعلاقات بين البناء العالمى القائم على الدول القومية والحضارات من القضايا الأساسية فى هذا الكتاب. إن للدول المعاصرة غاية هامة تتمثل فى توصيل السلع السياسية (العامة مثلاً) إلى مواطنيها: الأمن من الجريمة والاضطهاد والنظام العام والبنية التحتية اللوجستية والاتصالية والصحة والمياه والطاقة والخدمات الاجتماعية المتعددة. وفضلاً عن ذلك فإن الدولة الحديثة، ومن أجل توفير الأمن كسلعة عامة، عليها أن تتفاعل فى عالم آخذ فى التعولم على نحو متزايد. ومع ذلك فإن التماسك الثقافى للأبنية الطائفية الأساسية، ومدركات المساواة (أو عدم المساواة) الجماعية، والأهم من ذلك، أنساق القيم الاجتماعية القائمة التى تساعد فى بناء أنظمة الأمن، ترتبط جميعها إلى درجة كبيرة بظاهرة اجتماعية مختلفة ومعقدة: تلك المسماة حضارة. على أن أقوى انساق القيم السائدة اليوم هى القيم الدينية، التى تقدم الراحة للأرواح المتعبة من خلال الإشارة إلى نظام عادل فيما وراء هذا المكان. ولهذا السبب كانت انساق القيم الدينية دومًا عاملاً هاما فى بناء العلاقات الاجتماعية على نطاق واسع للغاية.

إن ظهور الحركة الإسلامية العالمية دفع أقوى الفاعلين السياسيين تأثيراً فى العالم إلى المطالبة بتقوية نظام الدول. وعليه كانت استعادة أو بناء الدول القومية فى مكان الدول الفاشلة التى عملت كقاعدة قوة للمتطرفين الإسلاميين الهدف المقرر

للرئيس الأمريكي جورج بوش ورئيس الوزراء البريطاني توني بلير من وراء شن الحرب على الإرهاب وبناء ائتلاف دولي مضاد للإرهاب لتحقيق هذه الغاية. ومن أجل بناء الدعم السياسي لهذه الحملة ضد الإرهاب الإسلامي لم يكن الرئيس الأمريكي مجبراً فحسب على إعادة تعريف السياسة الأحادية التي ميزت شهوره الأولى في البيت الأبيض، بل فهم أيضًا أن الصراع المالي والسياسي والشرطي ضد الإرهاب كان عالميا، وأنه ليس أمامه فرصة لكسب هذا الصراع إذا لم ينظر أبعد من دائرة الأصدقاء القدامى في حلف الأطلنطي، الذين عملوا معًا في أثناء الحرب الباردة. وعلى كل فإن الهدف لم يكن تدمير دول شعوب أخرى، بل مساعدة أولئك الذين فشلوا في بناء دولهم، وبالتالي تجنب خطر الفاعلين غير الحكوميين الذين ينشرون الخراب حول العالم. كانت تلك هي الرسالة التي ترددت حول العالم في خريف ٢٠٠١. وبهذا المعنى شدد كوفي عنان، الأمين العام للأمم المتحدة، مراراً على أن العالم يحتاج لدول قوية تكون بمثابة وحدات البناء للاستقرار الدولي. أما مسألة ما إذا كان أولئك الذين بعثوا هذه الرسالة من قبله تابعوها بأمانة أم لا فتلك قصة أخرى.

إن الصراع العنيف في العالم المعاصر ينشأ في الغالب عن النزاعات بين الدول على الأقاليم، أو عن المصالح الاقتصادية والتجارية المتعارضة، أو عن صراع الجماعات ذات الهويات المتمايزة على ما يعتبرونه سيطرة وتمييز واضطهاد. وأسباب الصراع هذه غالبًا ما تأتي ممتزجة. فكل أزمة عينية في الأمن الدولي تُظهر مزيجا من المصالح السياسية والاقتصادية المتصارعة، التي تشتعل فقط عن طريق الهويات الثقافية المتضادة. إن الهويات الدينية عنيدة للغاية، وتمثل أقوى الطرق لتوصيل الإحساس بالانتماء. وكل ذلك يجعل منها عاملا سياسيا مؤثرا، وبخاصة في أوقات التغير الاجتماعي. وأخيراً، وهو ما يمثل حجة متواترة في هذا الكتاب، فإن معظم المشكلات المرتبطة بالتخوم المسيحية – الإسلامية تمثل مشكلات مؤسسية وتكمن في عجز مجتمع ما أو المجتمع العالمي عن بناء إطار مؤسسي ملائم يسع الهويات الطائفية المتمايزة ويكبح مخاطر التمييز والاضطهاد. ومدركات التمييز هي الدافع الموجِّه في الانقسام السيكولوجي في التخوم المسيحية – الإسلامية.

وبهذا المعنى فإن المشروع البنيوى constructivist فى نظرية العلاقات الدولية يؤكد، وله الحق فى ذلك، على أن العلاقات الاجتماعية تعتمد على طرق تفسير الأفراد والجماعات الاجتماعية لها وبنائها من جديد من خلال ممارساتهم ومؤسساتهم الاجتماعية. وحتى وإن كان المشروع البنيوى يعانى من عدم التبلور والافتقار إلى السند الإمبيريقى، فإنه، مع ذلك، ما زال يحمل وعدا قويا يتمثل فى تقديم تفسير، أفضل من الاتجاهات النظرية التى هيمنت لعقود على نظرية العلاقات الدولية، لمبدأى تنظيم المجتمع العالمى المتوازيين : الدول القومية والمركبات الحضارية. إن بعض المحللين يربطون المدرسة البنيوية بنظريات كلية معينة فى دراسة العلاقات الدولية، مثل ما بعد الحداثة والمجتمع العالمى. فى حين ينظر آخرون إليها كأرضية متوسطة تجمع بين كل المدارس النظرية الرئيسية، بما فى ذلك الواقعية والليبرالية. ومع ذلك فإن كل المحللين يتفقون على أن المشروع البنيوى ما زال فى حاجة شديدة إلى الأسس الإمبريقية الضرورية. وهذه الدراسة للتخوم الحضارية بين المسيحية والإسلام كمنطقة احتكاك، يبنى الناس فيها، ويعيدون بناء، علاقاتهم الاجتماعية والطائفية فى اتجاه إما الصراع أو التعاون، قُصد بها أن تكون إسهامًا متواضعًا فى الأدلة الإمبريقية وفهم تشكل المجتمع الإنسانى. وبعد، فإننى أشعر أن بحثى هذا قد أوضح أنه من العقم أن نتقيد بعمى بحدود معينة تُنسب للمشروع البنيوى. فالتخوم المسيحية – الإسلامية تمثل، من بين أشياء أخرى، ظاهرة نفسية، ونسيان ذلك ليس بالأمر الملائم. إن المدرسة البنيوية تتحرك بعيدًا عن التفسيرات الفردية والنفسية للواقع وتفسر العلاقات الدولية على أنها تنبنى من خلال الممارسات المطردة. ومع ذلك فإن الناس يبنون العلاقات المسيحية – الإسلامية فى عقولهم، وتلك تفسيرات ذاتية للذكريات والخبرات والأساطير التاريخية التى تأخذ شكلها النهائى من خلال ممارسات الناس المطردة. وفى النهاية فإن الأبنية العقلية للتخوم تعكس التحيزات المدفوعة (حتى وإن كانت فى الغالب غير شعورية) فى صنع القرار، تلك التحيزات التى تؤثر على الواقع الاجتماعى.

أود أن أختتم هذا الفصل التمهيدى بالتشديد على أننى أفهم التخوم المسيحية - الإسلامية على أنها علاقة تتبنى اجتماعيا، تطورت تاريخيا فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى، وتأخذ طريقها إلى العلاقات السياسية والاجتماعية والنفسية والأمنية والاقتصادية للمجتمع العالمى الناشئ اليوم. سوف تبدأ الفصول التالية برسم صورة التخوم بالرجوع إلى تاريخ بنائها، ودور التخوم فى تأسيس الإمبراطوريات الضخمة متعددة العرقيات والدول القومية ومزيج الجماعات المعاصر. كل ذلك أدى تاريخيا إلى جعل التخوم المسيحية - الإسلامية عنصرا أساسيا فى السياسة الطبيعية للتخوم(١).

(١) ملاحظات: تنسب مقولة "نهاية التاريخ"، باعتباره تاريخ الأيديولوجيات، إلى فرانسيس فوكوياما، مع أن الرجل نفسه نقض هذا الرأى فى الصفحة الأخيرة من مقاله الشهير "نهاية التاريخ؟" عام ١٩٨٩. ومن اللافت للنظر أن الناس يميلون إلى عدم قراءة علامة الاستفهام التى تأتى فى آخر عنوان المقال، وهو ما يفوِّت عليهم المغزى الحقيقى للمقال. وخلاصة رأى فوكوياما هى أنه كانت هناك فى الماضى تأكيدات كثيرة للغاية حول نهاية تاريخ الأيديولوجيات، وأن نهاية الشيوعية (ومعها نهاية مواجهات الحرب الباردة) ربما تُنسخ فى يوم ما بتضاد جديد بين الأيدولوجيات.

(٢)

تاريخ التخوم المسيحية - الإسلامية

ثمة عناصر كثيرة تحدد تاريخ منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى: تضاد الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية، والحركة الموجية للتخوم بينها، والتى خلفت أقليات دينية عديدة، والازدواجية بين الثقافة الإمبراطورية الانتقائية والنزعة المحلية المرتبطة بالتجزىء الاجتماعى والسياسى، ووجود دول ومقاطعات ومدن تخوم، وفوق كل ذلك الخاصية السياسية، فى الأساس، للعلاقات المسيحية – الإسلامية على مر العصور.

إن التخوم المسيحية – الإسلامية، التى تعمل، فى ذات الوقت، كفجوة وجسر بين الحضارتين، مفهوم مراوغ يجد تعبيره اليوم فى شعور الأفراد بالانتماء للجماعات الطائفية، كما يجد تعبيره كذلك فى ذاكرة المجتمع التاريخية المتعلقة بالإمبراطوريات ذات الهوية الدينية المحددة. فما زال بإمكان الفرد منا أن يزور مسجداً فى كوسوفو، فى السهل الذى اغتيل فيه السلطان العثمانى مراد على يد جندى صربى فى معركة كوسوفو عام ١٣٨٩، حيث يشعل الألبان المحليون النار سنويا فى ذكرى السلطان. وهم بذلك يحيون ذكرى حاكم أجنبى يرمز إلى الارتباط بإمبراطورية كانت مجيدة لإخوانهم فى الدين. إن لمفهوم التخوم الحضارية جذوره فى ذاكرة الناس التاريخية ونفسيتهم الجماعية ورصيد الأساطير لديهم (Braudel 1966: 170). لقد التقى العالمان الإسلامى والمسيحى فى أربع مواجهات كبرى: الارتباطات المشتركة بالفلسفة اليونانية القديمة والتقاليد الدينية اليهودية، وموجات التقدم الإسلامى العربى والتركى على حساب العالم المسيحى، ثم قلب أوروبا للمد فى عصر الاستعمار، وأخيراً الانتشار ما بعد الحديث

للجماعات والذى صاحبه تراجع ما فى دور الدولة القومية فى عصر العولمة وتشييد تخوم وظيفية جديدة، وبخاصة فى عقول الناس. ومع ذلك فإن أهم العناصر للدراسة الحالية هو حقيقة أنه على مر التاريخ كانت العلاقات بين المسيحية والإسلام علاقات سياسية فى المقام الأول، ولم تكن الهوية الطائفية للجماعات المتعددة دومًا سوى طريقة للتعبير عن هوية سياسية.

ثمة اتجاهان يميزان ذلك المركب الكلى للعلاقات الاجتماعية فى شرق البحر المتوسط: الإمبراطوريات متعددة العرقيات، القائمة على دين معين، والتى ظهرت منذ الأزمان القديمة، متحدة ومتضادة مع نزوع آخر، وهو تجزىء المنطقة إلى كيانات اجتماعية وثقافية وسياسية أصغر بكثير. كانت النزعة المحلية (باستخدام مصطلح ألبرت حورانى) هى الاتجاه الأقدم، وكانت ترتبط بنزوع الناس إلى التوحد مع جماعة محلية أو مدينة أو مقاطعة أو، وهو الأحدث، دولة قومية صغيرة نسبيا. والدولة – المدينة فى اليونان وفينيقيا والدولة – القبيلة فى تراس Thrace تضرب المثل على هذا الاتجاه فى الأزمان القديمة. ومشهد البلقان والساحل الشرقى – سلسلة من الجبال والوديان والسواحل غير المستقيمة والجزر التى ليس بها أى شىء من "العظمة الفيزيقية" لسهول أوراسيا وأمريكا الشمالية – عزز ذهنية الجزر المنعزلة المحلية للشعوب فى شرق البحر المتوسط. لقد امتدت إمبراطوريات الإسكندر الأكبر وبيزنطة والعثمانيين عبر فسيفساء ملونة من الجماعات المحلية، التى تحولت إلى الداخل بحثًا عن الإلهام. ومع ذلك، وبعد قرون عديدة من ظهورها، نقرر أن كل من هذه الإمبراطوريات كانت حتمًا تسمح للتنوع بأن ينتصر من جديد.

تطور النمط الإمبراطورى للتنظيم السياسى فى شرق البحر المتوسط عندما تغلبت الإمبراطوريات الانتقائية على الجماعات المحلية المجزأة. كانت كل إمبراطورية تتجمع حول ثقافة إستراتيجية معينة وشكل معين من الدين. فالدين المهيمن كان يعمل على ربط الإمبراطوريات المتعددة طائفيا معا، ويشكل مفاهيمها عن الأمن والسيادة والتنظيم السياسى والمكانة فى هرمية العالم والطموحات الإستراتيجية (Kupchan 1994: 5). وجدت الإمبراطورية المقدونية بؤرتها الروحية فى الديانة العرقية لهومر والهيلينيين،

فى حين وجدتها الإمبراطورية الرومانية فى الديانة المدنية الرومانية، بعقيدتها عن روح الدولة، ووجدتها الإمبراطورية البيزنطية فى المسيحية، ووجدتها الخلافة العربية والإمبراطورية العثمانية فى الإسلام، وروسيا فى المسيحية الأرثوذكسية، وفارس فى المذهب الشيعى، والنمسا فى المسيحية الكاثوليكية.

انطلقت أولى هذه الإمبراطوريات من الدولة المقدونية التعددية الواقعة عند نقطة التقاء ثلاثة نطاقات عرقية: اليونانيين والتراسيين thracians والإلريين illyrians وفى مقابل نسخة الدولة المعزولة والإقصائية، تلك التى وصفها أفلاطون وتجسدت فى الدولة – المدينة اليونانية، نجح فيليب والإسكندر المقدونيان فى فرض نموذج سياسى يقوم على التخوم مفتوحة النهاية، بما يسمح بالتوسع ودمج الثقافات المتعددة (Gottmann 1980a: 54). لم يكن الاختلاف فى تعارض فلسفى معين بين أفلاطون وأرسطو، كما يؤكد البعض، بقدر ما كان اختلافًا بين العلاقات الطائفية فى الدولة – المدينة اليونانية وفى الدولة المقدونية الانتقائية. فالإقصاء العرقى الذى ميز الدولة – المدينة اليونانية لم يكن معروفًا فى النظام السياسى المقدونى. كان ذلك من الأسباب التى أعانت فيليب والإسكندر، فى أثناء حملاتهم التوسعية، على تجنيد أشخاص من الدول المفتوحة كجنود فى جيوشهم المنتصرة. وكان ذلك هو الاختلاف النوعى الذى أدى إلى ميلاد اتجاه الإمبراطوريات الإقليمية التى حكمت مزيج الحضارات فى شرق البحر المتوسط لآلاف السنين. ومن خلال وضع أشكال النزوع الأيديولوجى المتغيرة فى الاعتبار يمكن لنا أن نتعقب هذه الخاصية فى كل الإمبراطوريات التى نشأت الواحدة تلو الأخرى فى شرق البحر المتوسط. كان ظهور المسيحية، على سبيل المثال، قفزة من التقييد العرقى الذى يميز الديانة اليهودية، صاحبة مقولة شعب الله المختار، إلى رسالة عالمية حول إمكانية الخلاص لكل الأرواح الإنسانية الفردية، وهو ما جعلها تظفر بقلوب ملايين الناس، أكثر بكثير من جماعة اليهود. وبالمثل فإن الخصوصية العقيدية للإسلام، ومناداته بالمساواة والتآخى بين المسلمين، جذبت الأعضاء المحرومين فى مجتمعات آسيا الطبقية جامدة الحراك. وهو ما سهل على الإسلام الانتشار السلمى نسبيا على طول طرق التجارة فى وسط وجنوب وجنوب شرق آسيا وأفريقيا جنوب الصحراء.

إن المسيحية، منذ الاعتراف الرسمى بها فى الإمبراطورية الرومانية عام ٣١٢، والإسلام، منذ ظهوره عام ٦٢٢، أصبحا دينان سياسيان فى الأساس، إذ أصبح لكل منهما دور فى العمليات السياسية للدول والمجتمعات التى اعتنقتهما. لم يكن التضاد بينهما نزاعا لاهوتيا، بل مسألة قوة وسياسة، مسألة تحديد "نحن الخير"، أتباع الإله الحق، فى مقابل "هم الشر"، أتباع الإله المزيف، وحق الـ"نحن" فى إخضاع الـ"هم"، كما عبر عن ذلك تسفيتان تودوروف (Todorov 1982: 195). كانت أوروبا العصور الوسطى تنظر إلى الشرق الأوسط الإسلامى وإلى بيت المقدس بالطريقة نفسها التى ينظر بها المحيط الفقير إلى المركز الغنى. ويمكن النظر إلى الحروب التى شنتها بيزنطة والحملات الصليبية الغربية بهدف استعادة الأرض المقدسة كحالات تعبر عن عقدة النقص التى كانت سائدة فى المحيط. وفقط بعد اكتشاف الطريق البحرى إلى الهند، ذلك الطريق الذى قفز على هذا العائق الإسلامى، وبعد احتلال أمريكا، الذى بنى ثقة جديدة داخل المجتمعات الغربية، بعد ذلك فقط تغيرت رؤية العالم، وحولت أوروبا بصرها إلى الأطلنطى (Defarges 1994: 30). ومما يقال فى هذا الخصوص أن كولمبس ورعاته الأتقياء بدءوا رحلتهم حول العالم (التى كانوا ينتظرون منها أن تقودهم إلى الهند) بهدف جمع الأموال الضرورية لحملة صليبية جديدة تمكنهم من استعادة بيت المقدس. وثمة شىء ما رمزى فى حقيقة أن أمريكا تم اكتشافها عام ١٤٩٢ وهو نفس عام الانتصار الإسبانى النهائى الذى طرد الأندلسيين المسلمين من غرب أوروبا.

الحركة الموجية للتخوم:

اتبع انتشار الإسلام نمطين رئيسيين. من ناحية، أكد الإسلام نفسه كدين عالمى من خلال صراع سياسى وإقليمى امتد لقرون ضد سلفه فى التوحيد: المسيحية. ومن ناحية أخرى، انتشر الإسلام على طول طريق الفضة القديم وسواحل المحيط الهندى وطرق القوافل الصحراوية، متبعًا الطرق التجارية القديمة التى استخدمها التجار العرب وغيرهم من التجار، على مدى قرون، فى التجارة مع الحضارات البعيدة. وبهذه الطريقة اخترق الإسلام بشكل سلمى نسبيا قلب الصين وإندونيسيا وأفريقيا. أما الموجة الثانية

فقد كانت أكثر سلاسة ونعومة، وتضمنت فى الأساس التأثير الثقافى والتعاون التجارى، فى حين استغرقت الموجة الأولى – الانتشار فى أقاليم راسخة لحضارة عالمية أخرى فى البحر المتوسط وأوروبا – وقتًا أطول وتميزت بالتوتر والتحركات البطيئة والمؤلمة للتخوم السياسية بين الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية.

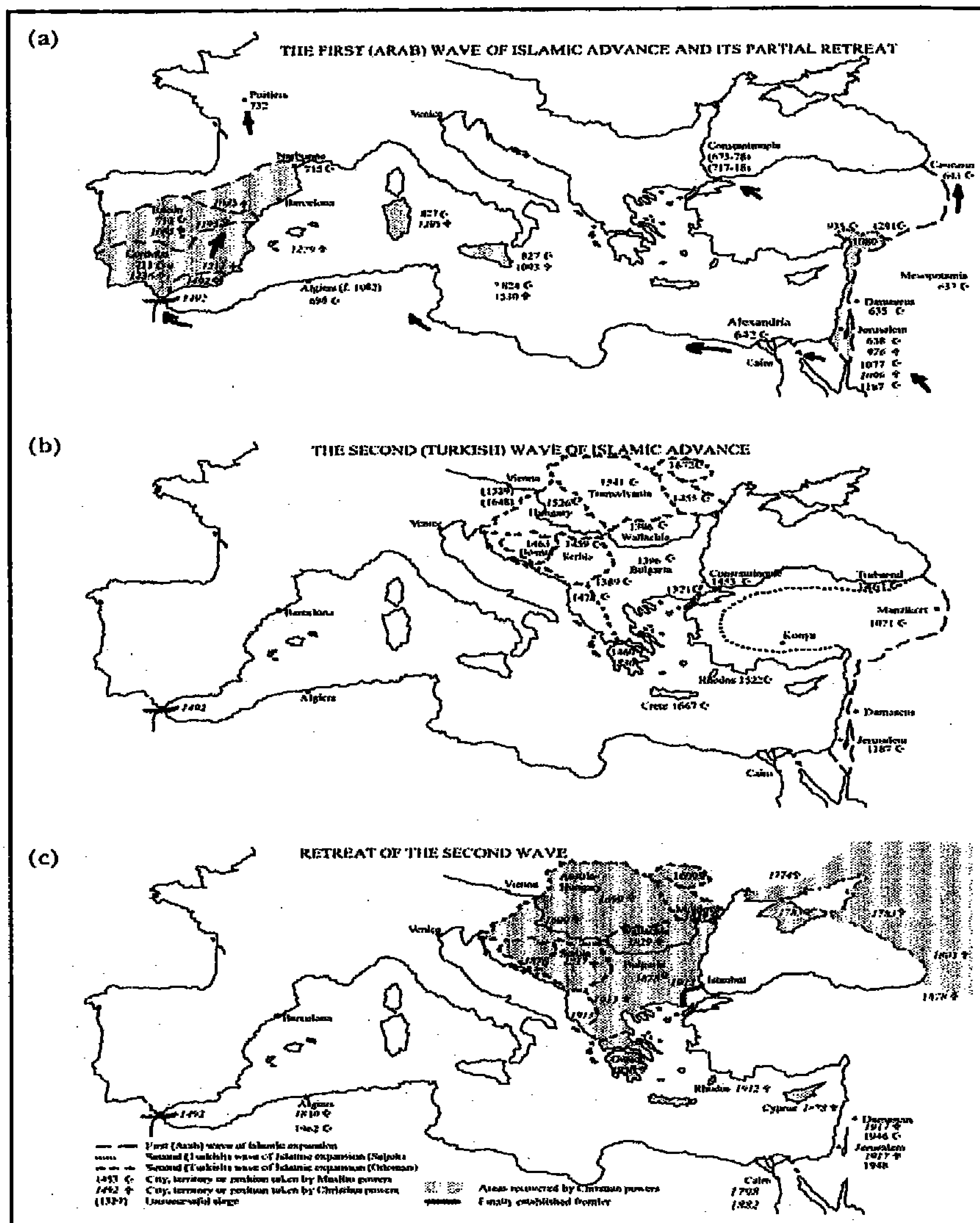
انساح الإسلام من المستنقع البدوى القديم إلى المنطقة المسيحية فى شرق البحر المتوسط وجنوب شرق أوروبا فى موجتين كبيرتين صاحبتا جماعتين عرقيتين – العرب والأتراك – مع انقطاع بينهما تزامن مع أزمة الخلافة العربية وانقلاب المد مؤقتًا لصالح البيزنطيين والحملات الصليبية (انظر الخريطة ٢-١). لقد تحركت التخوم بين السلطتين المسيحية والإسلامية جيئة وذهابًا بداية من الفتح الإسلامى المفاجئ لسوريا عام ٦٣٧ حتى سقوط الإمبراطورية العثمانية عام ١٩٢٠، كتب ويليام ماكنيل وبات يئور بإسهاب حول فكرة الحركة الموجية للتخوم هذه (McNeal 1986: 76-80; Bat Ye'or 1991: 31-64). لقد اشتركت سلسلة من الإمبراطوريات ذات الشرعية الدينية – البيزنطية والعربية والعثمانية والنمساوية والروسية – فى سباق محموم بين الحضارات، كان للعالم الإسلامى فيه اليد الطولى ثقافيا واقتصاديا وعسكريا لأكثر من ألف سنة. ومن منظور اقتصادى كانت الحضارة الإسلامية المزدهرة هى الحضارة الأكثر تحضراً (باستثناء الصين) والأكثر رقيا لوقت طويل. ومنذ قرنين فقط نجحت أوروبا المسيحية فى قلب التوازن، ربما بسبب الدينامية التى نتجت عن القفزات والتغيرات المفاجئة، فى الوقت الذى كانت الحضارة الإسلامية فيه تعانى من الجمود.

لقد خلقت حركة التخوم المسيحية – الإسلامية توترًا كبيرًا استنزف طاقة وحياة الملايين من الناس، وأثر بعمق على هويات الجماعات فى منطقة الاحتكاك. ولم يحدث فى أى مكان آخر، ولا فى أى جزء آخر من تاريخ البشرية، أن ظهرت القوة التعبوية للهوية بكل هذا الوضوح، وعلى مدار كل تلك الفترة الطويلة من الزمن. كانت الدول والتخوم فى هذه المواجهة مختلفة عن نظيراتها القائمة اليوم والتى أرستها معاهدة وستفاليا. أسست الإمبراطوريات بيروقراطيات، لكن نموذج السيادة المتبع فيها سمح بتفسير واسع للتخوم، جعلها تتضمن المناطق الانتقالية والأقليات المعزولة عن أغلبياتها، والتى كانت تعيش فى "جيتوهات" Gettoh، لكن حافظت على خصائصها المميزة.

وقد أسست موجتا التقدم الإسلامى نظامين مختلفين لعلاقات الإسلام مع المسيحيين المهرطقين واليهود: نظام أهل الذمة الذى اتبعه العرب، ونظام الملل الذى اتبعه العثمانيون.

جاء الاندفاع الإسلامى فى القرن السابع ليكسر دائرة الوجود الهامشى المفرغة للعرب عند نقطة التقاء مناطق القوى البيزنطية والإثيوبية والفارسية. وسرعان ما نجح المسلمون المدفوعين بدينهم الفتى الفطرى فى انتزاع سوريا من البيزنطيين عام ٦٣٦ وهزيمة الفرس عام ٦٣٧ وانتزاع بيت المقدس عام ٦٣٨، بدا توسع العرب فى البداية وكأنه مجرد تسرب آخر من المستنقع البدوى الأوراسى إلى منطقة البحر المتوسط، مهد الحضارات، فى حين كان يُنظر إلى محمد بازدراء(*) بوصفه مجرد مهرطق جديد (Haddad 1981: 11-12). ومع ذلك فإن الدفع الروحى الإسلامى ونظامه القانونى المركب حصَّن الجماعة الإسلامية من الذوبان فى الحضارة المسيحية المؤسَّسَة. كان التقدم الأولى سهلاً بفضل إجهاد الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية. وسرعان ما أصبح الإسلام قادرًا على تحدى الإمبراطورية المسيحية (البيزنطية) عن طريق تأسيس حكومته الدينية القوية: الخلافة. وفى عام ٦٣٩ احتل العرب مصر، ونقلوا عاصمتها إلى القاهرة، وارتدوا بمصر من حضارة البحر المتوسط الهلينية السنسكريتية، ومركزها الإسكندرية، إلى مجتمع منطوى على نفسه ومحصور بين نهر كبير وصحراء شاسعة. وبالنسبة لبيزنطة كان فقدان الإسكندرية يعنى نهاية العصر وفقدان الشرعية العالمية، فتراجعت عن ادعاء تمثيل الميراث الرومانى إلى تمثيل عنصرها الثقافى اليونانى. وعلى مدى أكثر من قرنين بعد ذلك أُجبرت بيزنطة على الصراع من أجل البقاء ضد العرب المسلمين الذين هزموا الأسطول البيزنطى عام ٦٥٥، وهو ما فتح الطريق لحصارين للقسطنطينية (٦٧٣–٦٧٨ و٧١٧–٧١٨) واحتلال أرمينيا عام ٦٩٣. وقد سبق الهزيمة العسكرية للإمبراطورية البيزنطية تدهورًا اقتصاديا وأيديولوجيا لم تحل دونه إصلاحات الإمبراطور هرقل (٦١٠–٦٤١) ونظام الجنود – المزارعين الذى استنه.

(*) تلك لغة المؤلف، وهو، كما يبدو على طول الكتاب، يحترم الأديان جميعا، ومنها الإسلام ورسوله، ولكنه هنا ينقل فكرة كانت وما زالت سائدة لدى الغرب عن الإسلام ورسوله، دون أن يكون بالضرورة من معتنقيها. [المترجم].



خريطة (٢-١)

موجتا التقدم الإسلامي عبر التخوم المسيحية الإسلامية.

إن التقدم العربى السريع سبَّبَ صدمة لأوروبا المسيحية. إذ لم يفصل سوى مائة عام بين الهجمات الأولى على الإمبراطورية البيزنطية عام ٦٣٢ ومعركة بلاط الشهداء، وهى أبعد نقطة فى قلب أوروبا استطاعت القوة الإسلامية أن تصل إليها. كان ذلك مؤشراً على ضعف متأصل داخل العالم المسيحى فى مقابل خصمه الإسلامى، ضعفًا ميز القرون الأولى من العلاقات المسيحية – الإسلامية. وفى الغرب استمر الاندفاع العربى بعد فتح المغرب الذى اكتمل نحو عام ٧٠٩. وعبرت القوات الإسلامية مضيق جبل طارق إلى إسبانيا، التى سهلت النزاعات بين القادة المسيحيين المحليين فيها على الفاتحين المسلمين مهمتهم. وبذلك انتقلت التخوم إلى ما وراء جبال البرانس لأربعين عام. وصل العرب تولوز عام ٧٢١ لكن الصعوبات اللوجستية والصراعات الداخلية منعت تقدمهم أكثر من ذلك. وبعد أن طالتهم الهزيمة فى معركة بلاط الشهداء على يد الفرنجة عام ٧٣٢ تراجع العرب أخيراً إلى شبه جزيرة أيبيريا عام ٧٥٩. وبالتدريج تحولت الحكومة الدينية الإسلامية المركزية إلى عدد كبير من الخلافات [نظام الخلافة] والسلطنات والإمارات وغيرها من أنواع الكيانات السياسية فى مجال السيادة الإسلامية، لكن الشعور بوحدة الجماعة الإسلامية (الأمة) ظل باقيًا. وهذا الشعور هو الذى أعطى الشرعية لأولئك الذين سعوا إلى حكم كل المسلمين، ومن أبرزهم الأتراك المسلمين العثمانيين. وفكرة الوحدة هذه تعاود الظهور مرات ومرات فى النظريات والممارسات الاجتماعية فى المجتمعات الإسلامية الحديثة، بدءًا من إنشاء جامعة الدول العربية والوحدة السياسية بين مصر وسوريا إلى الاحتلال العراقى للكويت والحركات الإسلامية الحالية.

إن العرب، الذين أصبحوا رجال الدولة فى إمبراطورية كبيرة، لم ينشروا فحسب مظلة مبدأ التسامح القرآنى مع أهل الكتاب على المسيحيين المصريين والسوريين، بل أيضًا شجعوا كنائسهم التوحيدية المنشقة، وهو ما أبعد هؤلاء أكثر عن بقية العالم المسيحى. وإعمالاً للتعاليم القرآنية تم وضع اليهود والمسيحيين، وتوسيعاً، الزرادتشيين فى فئة "أهل الكتاب" (الذميين)، وبالتالى كان على هؤلاء أن يدخلوا فى علاقات تعاقدية مع دار الإسلام: مجال السيادة الإسلامية. وكأبناء عمومة فى التوحيد تمتع هؤلاء بقدر

كبير من الأمن طالما كانوا يدفعون ضريبة الرأس، المسماة بالجزية، التى كانت تفرض على غير المسلمين. ومما يقال كثيراً فى هذا المنحى أن الخبرات الشخصية للنبى محمد، الذى تعلم عقيدة التوحيد من القساوسة اليهود والمسيحيين الشرقيين، الذين كانوا يتجولون فى وطنه، أسهمت فى تأسيس مبدأ التسامح هذا. فضلاً عن أنه فى مناسبات عديدة كان صحابة محمد يجدون المأوى من اضطهاد سادة مكة والجزيرة العربية الوثنيين لدى الحكام المسيحيين المجاورين.

مع ذلك ظل أهل الكتاب معزولين عمليا عن طبقات المجتمع المهيمنة، إذ لم يكن هناك أى نوع من الحوار. وهو الواقع الذى سرعان ما أدركه المسيحيون الموحدون الذين رحبوا بالجيوش الإسلامية كحلفاء ضد ظلم أساقفة القسطنطينية الخلقيدونيين(*). وقد تضاءل عدد المسيحيين فى المناطق التى فتحها الإسلام، ليس بسبب سياسات متعمدة لتحويل هؤلاء عن دينهم، بل بسبب الضرائب التقليدية والقيود الاجتماعية (على بناء الكنائس أو حمل الأسلحة أو ارتداء ملابس ناصعة الألوان، إلخ)، وهو ما دفع كثيرا من الذميين إلى اعتناق الإسلام. فى عهد محمد والخلفاء الأمويين (٦٦١-٧٥٠) لم يكن الإسلام ديناً يعمد عن قصد إلى إغراء الناس بالدخول فيه، وكان احترام أهل الكتاب هو السياسة العامة. وكان حكم الأسرة العباسية، الذى شهد صعود عناصر مسلمة غير عربية فى فترة من فترات الرخاء، وبخاصة فى مجال التجارة والحرف، كان أيضًا عصراً لتحول واسع النطاق إلى الإسلام فى الأقاليم التى سبق أن ضمتها جماعة المسلمين. ونتيجة لذلك أصبحت العلاقات بين القوة الإسلامية والجماعات المسيحية الخاضعة لهيمنتها جزءاً من التخوم الحضارية، أى مرشحاً **filter** لأى شكل من التبادل الثقافى. وأصبح العرب المسيحيون، الذين سبق أن ترجموا النصوص

(*) ذو علاقة بمدينة خلقيدونية (مدينة قديمة بآسيا الصغرى على البسفور) أو بالمجمع المسكونى الذى عقد بها عام ٤٥١ والذى حرم القول بالطبيعة الواحدة للمسيح (انظر حاشية المؤلف فى آخر هذا الفصل). [المترجم].

الفلسفية اليونانية إلى العربية، جزءاً من التخوم وقناة للتبادل الثقافى. والأكثر من ذلك أن التمييز الطائفى والفصل الوظيفى أصبح خاصية أصيلة لمعظم المجتمعات فى منطقة التخوم مع تأسيس نسخ عديدة من نظام أهل الذمة.

بعد ذلك دخلت الخلافة العباسية نفسها فى مرحلة تدهور، إذ ارتطمت بنفس الصخرة القديمة: الضرائب غير الكافية. وتكشف الأدلة التى تعود إلى العقود الأخيرة من الخلافة العباسية، وبخاصة كتابات ابن خلدون، عن أن الخلافة كانت تعانى من نقائص تنظيمية، وأنها انهارت تحت ضغوط سياسات مالية سيئة وثقيلة. وقد أدى ذلك إلى تجزىء سياسى واقتصادى جديد فى شرقى المتوسط. إذ إن النزعة "الليبرالية" فى المركز منحت استقلالاً أكبر للحكام فى المحيط الإسلامى (Glubb 1965: 397). استغل البيزنطيون هذه الفرصة لاستعادة بعض ممتلكاتهم السابقة، بما فى ذلك بيت المقدس، فيما شن الغرب حروب استعادة إسبانيا والحملات الصليبية، التى كانت اندفاعة إمبراطورية جديدة فى شرقى البحر المتوسط. وكانت الحملات الصليبية تعبر عن علاقة مثلثة: استجابة مسيحية للتقدم الإسلامى، وكذلك لتحقيق السيادة على المسيحية الشرقية، بعد الانشقاق بين مركزى القوة المسيحيين فى عام ١٠٥٤.

تزامن الغروب العباسى مع وصول الأتراك، الذين أوقفوا التقدم المسيحى، وأحيوا الإمبراطورية الإسلامية المترنحة (اسميا تحت السيادة العباسية)، ونفثوا روحًا جديدة فى العقيدة الإسلامية. حيث تمكنت أسرة سلجوقية تركية (١٠٣٨-١١٩٤) من سحق البيزنطيين فى ملازكرد Manzikert بأرمينيا عام ١٠٧١، وكان ذلك بمثابة ظهور رمزى جديد على مسرح المواجهة المسيحية - الإسلامية. بعد ذلك أسسوا السلطنة الرومية فى الأناضول الشرقية، التى كانت قد ضعفت بسبب حروبها مع العرب والفرس، وبسبب قمع حركة تحطيم الصور الدينية (التى حظرت الصور الدينية مثل الأيقونات) والهرطقة البولسية(*)، وهما حركتان انشقاقيتان انتشرتا فى مناطق التخوم الشرقية

(*) نسبة إلى بولس الرسول أو تعاليمه.

من الإمبراطورية البيزنطية (Foss 1975). وفى عام ١٠٧٧، وبعد سنوات عديدة من الانتصار فى ملازكرد، استولى السلاجقة على بيت المقدس، ولم يواجهوا أية مقاومة تذكر من جانب حكامها البيزنطيين. وكان فقدان بيت المقدس هذا من مبررات منظمى الحملات الصليبية المسيحية. وبينما كان السلاجقة يعززون قبضتهم فى الأناضول الأوسط والشرقى، لم يكونوا قادرين بعد على شن مقاومة جادة فى فلسطين. ولذا نجح المشاركون فى الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦-١٠٩٩) فى فتح مدينة بيت المقدس فى الرابع عشر من يوليو عام ١٠٩٩. وحيث إن كثيرين منهم قدموا إلى الأرض المقدسة كحجاج، بدأ البعض منهم فى العودة إلى ديارهم بعد فتح بيت المقدس، فيما بقى آخرون فى الشرق الأوسط وأسسوا دولاً مسيحية، رغم وعد سابق بترك الأراضى المفتوحة تحت إدارة الإمبراطور البيزنطى. وبعد ذلك بتسعة عقود تمكن الضابط السلجوقى الكردى صلاح الدين، الذى كان يعمل اسميا نيابة عن الخلفاء العباسيين، من قيادة الانتصارات الإسلامية التى سحقت الوجود الصليبى فى الشرق الأوسط. ففى يوليو عام ١١٨٧ ألحق صلاح الدين هزيمة ساحقة بالجيش الصليبى بقيادة ملك بيت المقدس لويجنان Guy of Lusignan فى حطين، فى شرق الجليل. وبعد ذلك أخذ بيت المقدس بالقوة فى الثانى من أكتوبر عام ١١٨٧.

وعندما جاء وقت زوال السلطنة السلجوقية عام ١٢٤٣ بفعل الانقضاض المغولى كان الأتراك المسلمون – العثمانيون – مجدداً هم من بذلوا الجهد لإنقاذ الإمبراطورية الإسلامية التى انتقلت قيادتها نهائيا إلى المجموعة العرقية التركية. وقد ظلت كلمات "تركى" و"مسلم" تستخدم بالتبادل فى أوروبا لعدة قرون. ومع ذلك فإن الخاصية المحددة للإمبراطورية العثمانية، التى لها أهمية كبرى فى هذه الدراسة، كانت تحولها إلى دولة تخوم حقيقية. فقد كانت خاصيتها المحدِّدة هى مزيج الجماعات المذهبية والعرقية المختلفة ذات الوظائف المتمايزة. إن مفهوم دولة التخوم يمكن أن يفسر الكثير من واقع التخوم الحضارية فى أجزاء كثيرة من العالم. والإمبراطورية العثمانية تقدم المثال الكامل لدراسة ذلك.

دولة التخوم العثمانية:

كانت الموجة العثمانية تمثل أوج التقدم الإسلامى على المسيحية. كما أنها أيضاً أرست قواعد دولة جسدت فكرة التخوم الحضارية كمنطقة. فهذه الإمبراطورية، باتباع النموذج الكلاسيكى لإمبراطوريات شرق البحر المتوسط، جمعت فى رحابها جماعات إسلامية ومسيحية عديدة لم تمتزج، بل احتفظ كل منها بوظائفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة. فقد زاوجت الإمبراطورية العثمانية، التى لم تكن قط دولة إسلامية متجانسة، بين اتجاهى التطور الاجتماعى والسياسى للمنطقة: الإمبراطورية الانتقائية، والمزيج الهائل من الثقافات والطوائف، حيث حافظ كل جزء على هويته وشعوره بالتماسك. وكانت ثقافة التخوم الإسلامية والأسلمة [التحول أو التحويل إلى الإسلام]، ونظام الملل كنظام للسيطرة، والدور المحدد لمقاطعات التخوم، كانت العناصر التى شكلت الإمبراطورية العثمانية كدولة تخوم.

كانت ثقافة التخوم الإسلامية العمود الفقرى للتوسع غير العادى للعثمانيين. كانت دولة التخوم الصغيرة المتمثلة فى الإمارات العثمانية الأولى الواقعة بجوار القسطنطينية تجسد فكرة دولة التخوم العسكرية، وهى من الخصائص المحددة التى لم تختف عام ١٤٥٣ عندما احتل الأتراك القسطنطينية أو فى أثناء حصارى فيينا (١٥٢٩، ١٦٤٨). دفع بول ويتك Paul Wittek بأن القوى الرئيسية التى كانت وراء التوسع العثمانى تمثلت فى ثقافة التخوم لهذه الإمبراطورية، والدافعية المادية للمحاربين "الغزاة" المتحمسين. كان "الغزاة" رأس حربة الفتوحات العثمانية، وكانوا يُكافَئون بالغنائم والملكيات العسكرية التى كانت تسمى "إقطاعات حربية"(*) Timars (Inalcik 1985). وعندما اخضع العثمانيون دولة المماليك ١٥١٦-١٥١٧ وأصبحت لهم السيادة على الأماكن المقدسة لكل من المسلمين السنة والشيعة (مكة والمدينة والقدس والنجف وكربلاء) ادعوا السلطة الدينية فى الإمبراطورية الإسلامية. وبذلك انتقلت مؤسسة الخلافة من آخر الخلفاء العباسيين

(*) يبدو أن هذه الكلمة مشتقة من الأصل العربى "ثمار"، أى ثمار الفتح. [المترجم].

المتوكل محمد أبو جعفر إلى السلطان سليم الأول المنتصر فى ظروف مهينة. وقد تعهد شيوخ المسلمين، من شمال أفريقيا وشبه جزيرة أيبيريا إلى الساحل الأفريقى الشرقى، بالولاء للسلطان باعتباره حامى دار الإسلام من الكفار. وقد تم الترحيب بالأتراك باعتبارهم الخلاص الضرورى من الاضطراب السياسى فى دار الإسلام، وذلك لأن تقاليد الإسلام المتأخر (أو الإسلام السنى على الأقل) كانت هوبزية(*) Hobbesian، بمعنى أن أى حكومة أفضل من الفوضى (Hourani 1970: 4-5). وكانت الفتوحات العثمانية تُبرر أيديولوجيا كحرب مقدسة (جهاد) ضد الكفار. بل وعندما كان يهاجم السلطان أى من جيرانه المسلمين (الأناضول ١٦٨٨-١٤١٥ وسوريا ومصر ١٥١٤-١٥١٧) كان المفتون يصدرون فتاوى تدين حكام هذه الدول لعدم ولائهم للسلطان فى حربه للكفار (Inalcik 1995: 14). وظل الإسلام الأساس للسيادة الإمبراطورية فى الدولة الشاسعة حتى عام ١٩٢٤ عندما ألغى كمال أتاتورك الخلافة وانسحب الأتراك من العظمة الإمبراطورية إلى القومية التورانية بعد الهزيمة العسكرية (Cragg 1992: 116).

وعلى كل كانت القرون الأولى لدولة التخوم العثمانية تتميز بدرجة من الحراك الاجتماعى أعلى مما كان عليه الحال فى أوروبا العصور الوسطى، وهو ما دعم ديناميه الإمبراطورية. ففى أثناء تلك الفترة منح العثمانيون "الإقطاعات الحربية" حتى للمسيحيين، وعلى الأخص فى ألبانيا والبوسنة. حتى أن ما لا يقل عن ثلاثين ألبانيا شغلوا وظيفة الصدر الأعظم العثمانى. ومن ذلك أن الهرسكى محمد باشا صوكوللو كان الصدر الأعظم للسلطان سليمان القانونى فى وقت كانت فيه الإمبراطورية العثمانية فى أوج قوتها. كما خدم العسكريون الغربيون فى مناصب عالية مع العثمانيين. ومع ذلك فقد

(*) نسبة للفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز، ومؤدى النظرية الهوبزية أن الناس يتمتعون بحق أصيل فى حفظ الذات ومتابعة أهدافهم الأنانية، لكنهم سوف يتخلون عن هذه الحقوق لصالح ملكية مطلقة من أجل الأمن والسعادة المشتركة، وذلك تفاديا لحالة "حرب الكل ضد الكل" التى قال هوبز إنها كانت تسود الحالة الطبيعية قبل الدخول فى الحالة المدنية أو المجتمع المدنى، الذى يتم الانتقال إليه عن طريق سلطة مطلقة تتمتع هى وحدها بتطبيق قانون الطبيعة بموجب تنازل لها من جانب الأفراد عن كامل حقوقهم وليس فقط حق تنفيذ قانون الطبيعة. [المترجم].

كان الشرط الضرورى لذلك هو اعتناق الإسلام (Logoreci 1977: 23; Jacques 1995: 214). لقد أسهمت الأسلمة والاستعمار الإسلامى فى تطور الإمبراطورية العثمانية كدولة تخوم. وعلى النقيض من ذلك يمكن تفسير تدهور الإمبراطورية العثمانية بانزواء روح التخوم ودينامية النظام هاتين. فباطراد أخذ فرسان السباهية يستوطنون فيما حولوه إلى ممتلكات وراثية بغرض التمتع بثمار جهودهم الحربية الأولى، بينما تركت الروح المعنوية التوسعية لديهم المكان لحياة الترف.

كان نظام الملل الإطار المؤسسى الذى من خلاله انتشرت ثقافة التخوم العثمانية فى أرجاء الإمبراطورية. وقد استُن نظام الملل بمرسوم إمبراطورى يجسد المبدأ القرآنى الخاص بالتسامح مع أهل الكتاب، ويمنح الجماعات المذهبية المختلفة الاستقلال فى أمور الحالات الشخصية (مثل الزواج). ومع ذلك ففى حال غياب التشريع المحدد فى هذه الملل كان القانون الإسلامى – الشريعة – يصبح القانون المشترك. وقد ظل أصحاب الملل، وكذلك المسلمون العرب من غير الأتراك بعيدين عن موضوعات التاريخ الكبرى، مثل الصراع الجماعى على السلطة واستخدام القوة، تلك التى تحتاجها أى جماعة اجتماعية لكى تعبر عن نفسها. وبغرض الراحة تم جمع كل المسيحيين الأرثوذكس فى الإمبراطورية فى الملة الرومية تحت السلطة الروحية للبطريرك الفانارى (نسبة لحى فانار فى إسطنبول الذى ظلت إقامته فيه لقرون)، فيما تم وضع كل المسيحيين الموحدين والأرثوذكس الجورجيين والمسيحيين الغجر وكذلك البوكوميل Bogomils تحت السلطة الروحية للبطريرك الأرمنى. اعتمد العثمانيون، بذلك، على جماعتين عرقيتين: اليونانيين والأرمن، للسيطرة على كل الجماعات المسيحية. ومن المفارقات أن هاتين الجماعتين عانوا أكثر من غيرهم فى القرن العشرين عندما تراجع الأتراك عن الإمبراطورية إلى القومية (Sonyel 1993: 45 et al.). وعندما فقدت القوة المركزية للإمبراطورية العثمانية زخمها أصبحت كل الجماعات المختلفة واعية بحالتها البائسة وبدأت الكفاح من أجل الاستقلال، بما فى ذلك الاستقلال الدينى، وارتفع عدد الملل تدريجيا إلى أربع عشرة بنهاية القرن التاسع عشر. كان للكاثوليك الرومان والبروتستانت فى الإمبراطورية ممثل واحد – وكيل – وليس رئيس ملة Millet-basi

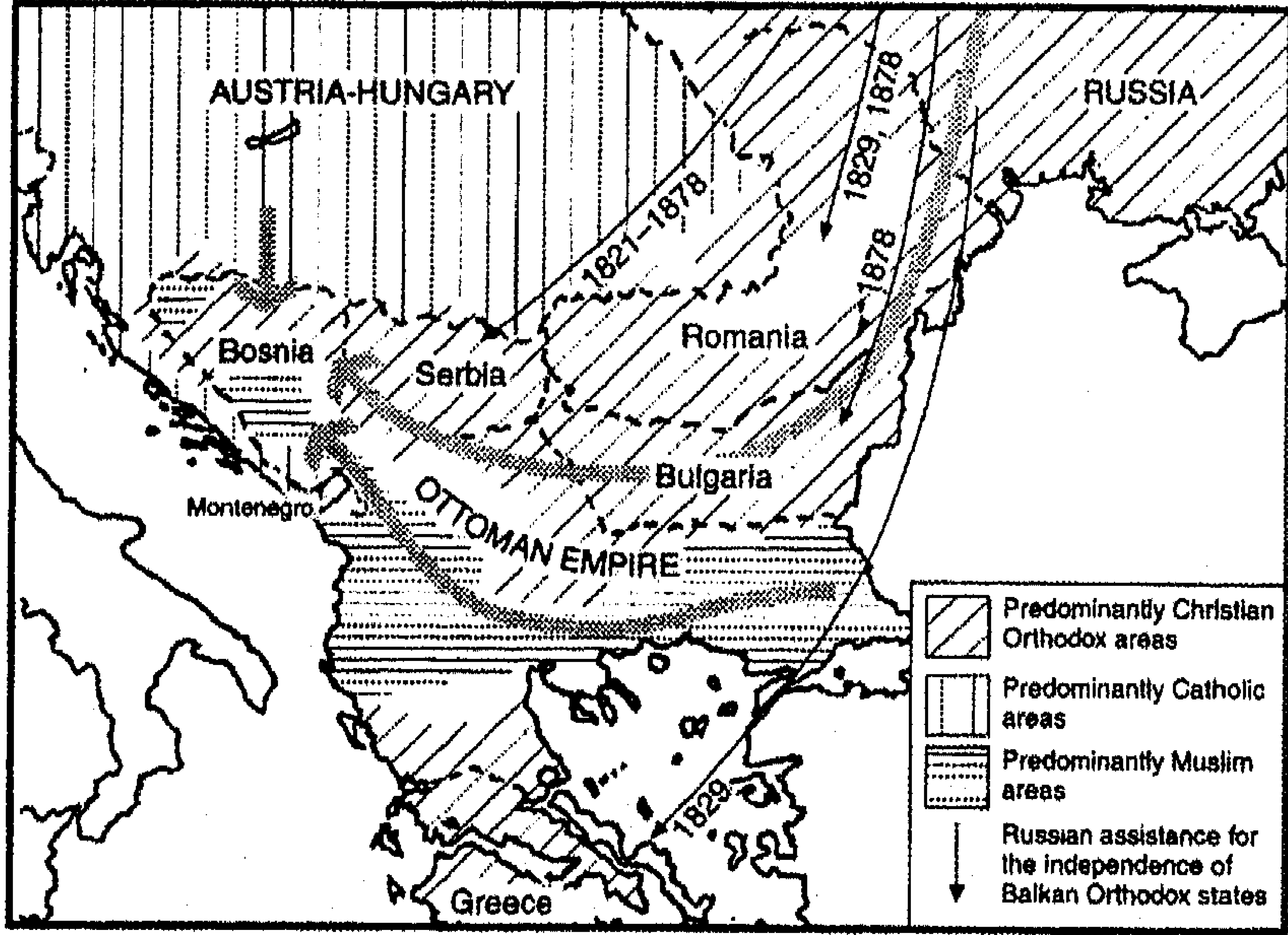
فى إسطنبول (Tsimhoni 1993). يصف ألبرت حورانى النظام العثمانى بأنه مزيج من الجماعات المغلقة، تماست دون أن تمتزج، فقد ظل كل منها "عالما" مكتفيًا بذاته، ويسعى إلى انتزاع الولاء الكامل من أعضائه. وهذا المعنى لطبيعة النظام العثمانى هو ما يدفع كتاب من أمثال جورج كورم لوصف المجتمعات التعددية من نوع لبنان والبوسنة بأنها "آخر شظايا الإمبراطورية العثمانية"، ذلك لأنها حافظت على مبدأ الفصل الطائفى العثمانى (Crom 1986: 48).

هذا وقد أدى الغزو العثمانى إلى ظهور ثلاثية من الإمبراطوريات متعددة القوميات فى أوروبا الشرقية: العثمانية والنمساوية والروسية. فمن خلال الكفاح ضد التقدم العثمانى توسعت الأراضى الوراثية لأسرة هابزبرج فى النمسا إلى إمبراطورية ضخمة تحتضن كل الغرب المسيحى. حتى إن الكروات وشعوب أخرى، كانت تعيش فى مناطق المواجهة الواسعة مع العثمانيين، انضموا طوعًا إلى سلطة هابزبرج عام ١٥٢٦ بعد هزيمة سادتهم البلغاريين السابقين، ولمواجهة التهديد العثمانى المتزايد (McCartney: 1969: 8). وقد أُثير هذا التفسير لمبرر وجود إمبراطورية هابزبرج فى أوائل القرن العشرين من جانب القوميين الصرب الذين طالبوا بانفصالهم عندما اتضح زوال التهديد العثمانى (Miljus 1969: 11).

كما توسعت الدولة الروسية كذلك إلى إمبراطورية من خلال صراعها ضد القوى الإسلامية. كان هناك أولاً صراعها ضد التتر. بل إن الثورة الروسية ضد التتر المسلمين ما زالت ترتبط بأسطورة الزعيم الدينى سيرجى رادونزسكى Sergi Radonezhski الذى قيل إنه قتل أحد التتر المسلمين كقربان تعبيراً مجيداً عن الروح المحبة للحرية لدى الروس المسيحيين. أصبح الطريق إلى احتلال قلب أوراسيا وأجزاء شاسعة من التخوم الإسلامية مفتوحًا مع انهيار دولة نوجاى هورد Nogai-Horde التى كانت أقوى دولة إسلامية مواجهة لروسيا فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وبذلك أصبح العثمانيين ثم الفرس هم الخصوم التاليين لروسيا. إن أسطورة مواجهة الإسلام أساسية فى الهوية العرقية – الدينية والسياسية الروسية. ثم أصبح التوسع فى التخوم العثمانية إستراتيجية بقاء لروسيا فى السهول الأوكرانية، وصدامًا بين حضارات ذات

رسالة عالمية. وقد توجت روسيا انتصاراتها على الإمبراطورية العثمانية بمعاهدات كيتشك كاينجارى Kucuk Kayanarca (١٧٧٤) وأدرنيابول Adrianpole (١٨٢٩) وسان ستيفانو (١٨٧٨). كانت هذه المعاهدات وما سبقها من حروب جزءاً من تنفيذ خطة إستراتيجية وضعها وزير الحرب الروسى، فى القرن الثامن عشر، بوتمكن Potemkin، وكان من بنودها التقدم فى التخوم، وخلق دويلات مستقلة فى البلاد المفتوحة، وضمها فيما بعد، وإخضاع جماعات التخوم الإسلامية المحاربة، فى القرم والقوقاز، تلك الجماعات التى وقفت فى وجه التقدم الروسى. كان الجورجيون والأرمن المسيحيون فى القوقاز قد أدمجوا بالفعل فى الإمبراطورية الروسية بعد اقتطاعهم من الإمبراطورية الإسلامية، فى حين بقت الدول الأرثوذكسية فى البلقان (رومانيا وبلغاريا واليونان وصربيا) دولاً مستقلة نتيجة لقربها الجغرافى من أوروبا الغربية، وإعمالاً لسياسة توازن القوى بين ثالوث الإمبراطوريات: الغربية والأرثوذكسية (الروسية) والعثمانية، التى تشابكت فى المنطقة. وفى غضون ذلك حدثت تحالفات وصراعات بين أطراف هذا الثالوث. فقد أقدمت روسيا، ثلاث مرات على الأقل، على مصادقة عدوها ومنع الانهيار النهائى للإمبراطورية العثمانية : عام ١٧٩٩ ضد نابليون، وعام ١٨٣٣ ضد محمد على، وعام ١٩١٣ ضد البلغار وحلفائهم البلقانيين (Thaden 1965: 132) كانت روسيا تحتاج لبقاء الإمبراطورية العثمانية الواهنة، حتى يمكنها بسهولة أن تلتهمها جزءاً بعد الآخر. وفى موضع آخر فى خمسينيات القرن التاسع عشر تعاون الإنجليز والفرنسيون والنمساويون فى كبح التوسع الروسى من خلال مساندة العثمانيين وهزيمة روسيا فى حرب القرم. وكان الدعم الغربى وراء توحيد والاشيا ومولدوفا الأرثوذكسيتين (لكن ليسا سلافيتين) فى دولة جديدة تماماً - رومانيا - بعد حرب القرم. وكان الهدف من ذلك خلق دولة قوية تصد التوسع الإقليمى لروسيا فى البلقان. والمضامين السياسية للصلات الفرنسية الحميمة مع رومانيا اللاتينية تعود إلى هذه الفترة.

كان التنافس الثلاثى العثمانى والروسى والنمساوى على البوسنة عند نقطة احتكاك الحضارات الثلاثة - الإسلامية والأرثوذكسية المسيحية والكاثوليكية - ثمرة هذا الصراع (انظر خريطة ٢-٢).



خريطة (٢-٢)
التنافس الثلاثى على البوسنة.

وفى المناطق التى حدث فيها احتكاك بين القوى الثلاث، ظهر نظام مقاطعات التخوم، التى كانت عبارة عن أحزمة من المستوطنات العسكرية بجوار الحدود مباشرة، ببناها الاجتماعية المحددة. وهذه المقاطعات التخومية تضمنت التخوم العسكرية النمساوية، وألبانيا والبوسنة وشمال القوقاز العثمانية، إلى جانب مناطق القوزاق الروسية. ضمت منطقة التخوم العسكرية النمساوية الجزء الأكبر من كرايينا **Krajina** وفيفودينا **Vojvodina** وبانات **Banat** وترانسلفانيا **Transylvania** التى وطنت السلطات النمساوية فيها اللاجئين المسيحيين من تركيا حتى يكون هؤلاء الناس، ذوو ذكريات الاضطهاد المريرة، أقوى مدافعين عن التخوم ضد الإمبراطورية العثمانية. أما القوزاق، أولئك الجنود - المزارعون الذين قادوا الجيش الإمبراطورى الروسى لقرون، فيضربون المثل على سكان التخوم، حيث كانوا يتمتعون بدرجة غير عادية من الحرية فى دولة غير ليبرالية على الإطلاق،

وفى المقابل كانوا يدينون بولاء عسكرى دائم للإمبراطور. وكانوا يتميزون بتنظيم عسكرى جيد التحديد، إلى جانب المحافظة، وهو ما يرجع بالتأكيد لما كانوا يتمتعون به من حرية وامتيازات. وبالمثل اعتمد الأتراك فى ألبانيا والبوسنة وشمال القوقاز على النخبة المحلية غير التركية التى اعتنقت الإسلام للدفاع عن الإمبراطورية الإسلامية. وقد ميز العثمانيون بوضوح بين مقاطعات التخوم التى كان يحكمها "حماة الثغور" Uc-begi والمقاطعات الداخلية التى تم احتواؤها بالفعل (Inalcik and Quataert 1994: 14). وقد احتفظت مقاطعات التخوم بدرجة عالية من الاستقلال والالتزام بالدفاع عن التخوم. وهو ما أسهم فى تحديد النفسية السياسية غير العادية لسكان التخوم: المحافظة، وعيش حياة متواضعة من حيث الطاقة والتكنولوجيا، والخوف من فكرة التحديث، والانشغال القوى بقضية الاستقلال. لم يكن من قبيل الصدفة إذن أن المسلمين فى مقاطعات التخوم هم الذين قاوموا بشدة الإصلاحات المسماة "التنظيمات"، التى أدخلها السلطان محمود الثانى، والتى كان الهدف الأساسى منها مركزة القوة وتوزيع الدخل (Prison 1994: 75-6). وبالمثل كان القوزاق القوة المحافظة الرئيسية فى مقاومة الثورة البلشفية فى روسيا. حيث كان سكان التخوم ينظرون إلى الخضوع الاسمى للمركز كمقابل لما يوفره المركز من حماية وتنظيم سياسى. ونتيجة لذلك كانت معظم جماعات التخوم تفتقر حتى وقت متأخر إلى تنظيمها السياسى الخاص وترابطها وإحساسها بالهدف المشترك. كان ذلك حال المسلمين فى البوسنة وألبانيا وكوسوفو وشمال القوقاز، الذين تأخرت النزعة القومية لديهم مقارنة بجيرانهم المسيحيين، وقد حملت تعبيرات هذه النزعة فى أواخر القرن العشرين حتمًا سمات الرومانسية والتطرف.

فى نظريته عن سلوك النخبة يدفع فيلفريدو باريتو بأنه فى مستهل تاريخ أى مجتمع تكون الأرستقراطيات العسكرية والدينية والتجارية الجزء الأساسى من نخبة الحكم (Pareto 1968). فالمحاربون المنتصرون والتجار المزدهرون وأصحاب النفوذ من الأثرياء يكونون مؤهلين لهذه المهمة أكثر من الأفراد العاديين. وبمرور الوقت، مع ذلك، تنشأ اختلافات كبيرة بين قدرة ومسمى النخبة. ووفقا لرؤية باريتو فإن الطبقات الأرستقراطية لا تدوم، والتاريخ هو مقبرتهم. فالطبقات الأرستقراطية تنحل، ليس فقط من حيث العدد،

بل من حيث الكيف، حيث تفقد قوتها بالتوازى مع تدهور قيمة فائض ما يمكن أن تنتجه، ذلك الذى ساعدهم فى السابق على اقتناص القوة والتشبث بها. وهذا بالضبط ما حدث فى الإمبراطورية العثمانية بعد فترة حكم سليمان القانونى. وعلاوة على ذلك فإن النخبة الحاكمة إن لم تجد طرقًا لاستيعاب الأفراد البارزين الذين يأتون من الجماعات الخاضعة فى المجتمع فإن اختلالاً فى التوازن يحدث فى الجسم السياسى والاجتماعى. ويمكن حل ذلك إما من خلال فتح قنوات جديدة للحراك الاجتماعى أو من خلال الإسقاط العنيف للنخبة الحاكمة القديمة غير المؤثرة من جانب نخبة جديدة قادرة على الحكم. وفى حالة الإمبراطورية العثمانية كانت القوى الجديدة تتمثل فى النخب القومية الجديدة التى ظهرت فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

وفى الأخير أُجبرت دولة التخوم العثمانية المتفسخة على أن تفسح الطريق لعدد من الدول تقوم على النزعة القومية العلمانية. ومع ذلك ظل الطابع العثمانى عميقًا فى النفسية السياسية وسلوك النخب والثقافة المادية للبلقان والشرق الأوسط وشمال أفريقيا العربيين. يؤكد ألبرت حورانى إمكانية ملاحظة بعض خصائص النفسية السياسية العثمانية فى سلوك السياسيين فى دول البلقان والدول العربية المستقلة (Hourani 1970) من ذلك أن هؤلاء السياسيين يتسمون بالصبر والحذر والعمل الدءوب على موازنة القوى ببعضها بعضا بغرض تحييدها جميعًا وإعطاء العدو الوقت والمكان حتى يدمر نفسه. كما أنهم يقَيمون بمدى الصبر الذى يمكن أن يذهبوا إليه، ودائمًا ما يتركون لأنفسهم طريقًا للهرب. فى حين يقول جوناثان فوكس Jonathan Fox (٢٠٠١:٣٩) بسيادة شعور بين قاطنى الشرق الأوسط بأن الدين والحكومة الدينية [عناصر] طبيعية [من الحياة السياسية]... وبالتالى لا تستأهل أى رد فعل خاص". وهذا التأكيد ينطبق، ولو بفارق دقيق، ليس فقط على الشرق الأوسط، بل على منطقة ما بعد العثمانيين التى تتطابق إلى حد كبير مع المنطقة التاريخية للاحتكاك بين المسيحية والإسلام. حتى إن كثيراً من الناس فى دول الكتلة الشيوعية السابقة، التى شكلت جزءًا من منطقة الاحتكاك فى جنوب شرق أوروبا وروسيا وأوكرانيا والقوقاز وآسيا الوسطى، يرون أن النظم ذات "القبضة الحديدية" هى الأنسب لمجتمعاتهم.

ومن المفارقات أن يكون ذلك أحد دعامات الاستقرار الاجتماعى فى هذه البلاد. ويذهب فوكس إلى أن "التوقعات فى الشرق الأوسط ربما تكون أسوأ" (٢٠٠١: ٣٩)، ولذلك فإن المشاركين فى الصراعات العرقية فى الشرق الأوسط لا يلتفتون كثيراً لوجود القضايا الدينية فى مآسيهم العرقية، كما لا يحتمل كثيراً أن يشنوا احتجاجات عنيفة فقط بسبب الدين.

إن كثيراً من الخصائص المشتركة بين الدول والمجتمعات فى الشرق الأوسط والبلقان "يمكن تفسيرها بكونها خضعت جميعًا لحكم العثمانيين، فى حين يمكن تفسير كثير من الأشياء التى تميز بينهم بالطرق المختلفة التى أفلتوا من خلالها من الإمبراطورية العثمانية" (Hourani 1970: 2, 8). فبعض هذه المجتمعات دخلت فى ثورات قومية، فى حين تحولت مجتمعات أخرى إلى مستعمرات فرنسية وبريطانية، أما تلك التى أفلتت أولاً من القبضة العثمانية فقد ضمتها روسيا والنمسا. كان على الأمم الناشئة أن تواجه ميراث انعدام الخبرة السياسية الجماعية المميزة تحت حكم العثمانيين. من ذلك أن واجه العرب والألبان والبوسنيون المسلمون أزمة هوية فى نهاية الفترة العثمانية أقوى من تلك التى انتابت كثيراً من الشعوب المسيحية المجاورة، الذين كانت الإمبراطورية العثمانية الإسلامية المنهارة كياناً غريبًا عنهم. فكأعضاء فى الأمة الإسلامية ظلت غالبية العرب والألبان والشعوب الأخرى، لقرون عديدة، أقرب للنظام والبيروقراطية العثمانية من جيرانهم المسيحيين. ثم جاءت النزعة القومية التركية الناشئة فى القرن العشرين لتغرب هؤلاء عن القوة المركزية.

الإمبراطورية الروسية والتخوم المسيحية – الإسلامية:

إن توسع روسيا فى التخوم الإسلامية حَوَّلها إلى دولة تخوم أخرى، وكانت خريطة روسيا تشبه الكعكة المرخمة، وضمت دوائر متحدة المركز من جماعات الأرثوذكس المسيحيين والمسلمين. تخلصت المنطقة المحيطة بموسكو من الحكام التتر والمغول، وبالتدريج أخذت فى إخضاع قاهريهم السابقين، وبخاصة دولة نوجاى هورد فى القرن

السادس عشر قبل أن تبدأ سلسلة قوية من المكاسب الجديدة من قلب أوراسيا. وقد أدى الانفتاح إلى الجنوب والشرق إلى إضافة مناطق يقطنها التتر والشوفاش Chuvash والبشكير Bashkir المسلمون. وخارج هذه الأقاليم وضعت الإمبراطورية الروسية حزاماً من مستوطنات القوزاق المسيحيين كمقاطعات تخوم بهدف الدفاع عن روسيا ضد جيرانها المسلمين. ومع ذلك فقد توسعت الإمبراطورية أكثر من ذلك فدخلت أقاليم الشعوب الإسلامية فى القرم وداغستان وشمال القوقاز. وبعد فتح هذه الأقاليم أصبحت البلاد المسيحية فيما وراء القوقاز هدفًا جديداً للأطماع الروسية. وقد حدثت آخر اندفاعة فى العالم الإسلامى فى أذربيجان وآسيا الوسطى، ففى النهاية اقتطعت روسيا هذه الأراضى من التخوم الفارسية فى نهاية القرن التاسع عشر. كان هدف الحروب على التخوم التركية العثمانية هو نفس الهدف القديم: التوسع الإقليمى فى أرمينيا والبلقان التى اعتمد الروس فيها على القرابة الدينية مع المسيحيين المحليين. وكان هدفهم هو بسط التأثير فى البداية، ثم السيادة فيما بعد. ومع ذلك فإن سياسة القوى العظمى منعت هذا التوسع فى البلقان والثورة البلشفية فى أرمينيا. كان حكام روسيا الإمبراطوريين غالبًا ما يستخدمون أسطورة التهديد الإسلامى لتعبئة رعاياهم، وفى الأخير، تبرير سلطويتهم.

أخضعت الإمبراطورية الروسية مناطق المسلمين التابعة لها لسيطرة صارمة، لكنها لم تنجح بالكامل فى تهدئتهم. ومن أمثلة ذلك شمال القوقاز. فى الواقع أسهمت هذه المواجهة مع روسيا إلى أسلمة [تحولها إلى الإسلام] هذه المنطقة. فقبل أن يخترق الروس الشيشان فى القرن السادس عشر كانت مقسمة بين مجتمعات قبلية متعصبة، كانت بدورها مقسمة دينيا: المسيحيين فى الغرب (الأوسيتيين Ossenians والأدغيين Adyghes وبعض الكرباديين Karbadian) والمسلمين فى الشرق (الجماعات المختلفة فى داغستان) والوثنيين فى الوسط (الشيشانيين والإنجوش) (Benningsen-Broxup 1996). وبطريقة مماثلة لما حدث مع الألبان اعتنق الشيشان والإنجوش الإسلام كوسيلة للحفاظ على هويتهم المنفصلة فى مواجهة التهديد المسيحى الخارجى.

هذا وقد تحول التنافس الديموغرافى بين الشعوب المسيحية والإسلامية إلى قضية هامة فى النفسية الجماهيرية لدى الروس. ومما يقال فى ذلك أن الخوف من ارتفاع معدل مواليد الشعوب الإسلامية هو ما جعل الروس يقبلون بهدوء مذهل، فى التسعينيات، زوال الإمبراطورية التى كانت لهم الهيمنة عليها: الاتحاد السوفيتى. فقد نظروا إلى نهاية الاتحاد كعملية بتر كان لا بد منها للحيلولة دون غرقهم فى بحر الشعوب المسلمة سريعة النمو. ومع ذلك فإن التهديد الديموغرافى الإسلامى فى الاتحاد السوفيتى لم يكن سوى أسطورة تمت المبالغة فيها. وجدول (٢-١) يوضح أن الروس كانوا يحتفظون بوضوح بمزيتهم الديموغرافية فى الحقبة السوفيتية. إذ لم تحقق الشعوب الإسلامية إلا تقدمًا محدودًا فى القرن العشرين. بل لقد تعرضت كثير من هذه الشعوب لضربات مادية ونفسية ثقيلة فى العقود السوفيتية: فانخفض عدد البشكير من مليون ونصف عام ١٨٩٧ إلى مليون عام ١٩٢٦ نتيجة لقمع حركتهم الاستقلالية فى العشرينيات، وفى عام ١٩٧٠ وصلوا إلى ١,١٨١ مليون فقط (Carrere d'Encausse 1979: 66). كما تعرض الكازاخ **Kazakh** للتناقص فى أثناء حملات ستالين الإخضاعية والتأديبية للسهول فى العشرينيات والثلاثينيات، فى حين انتقل كثير من السلاف إلى الإقليم وهو ما جعل السكان المحليين أقلية فى التسعينيات. أما سكان تترستان اليوم فلا تزيد نسبة التتر بينهم على ٤٨٪. قام ستالين فى أثناء الحرب العالمية الثانية بإبعاد بعض الشعوب الإسلامية من القرم والقوقاز بحجة ولائهم للغزاة النازيين الذين وصلوا القوقاز عام ١٩٤٢. وقد تعرضت الشعوب المبعدة - التتر القرميين والشيشانيين والإنجوش والكاراخ القرميين **Creamian Karachay** والبلكار **Balkar** والأتراك المشختان **Meshkhetan Turks** - لتناقصات حادة فى أعدادها. غير أن بعض هذه الشعوب، وهو ما يمثل استثناء، أظهرت نموا جديدا ملحوظا بعد أن استردوا حقوقهم فى ظل نظام جديد فى موسكو: فترة نيكيتا خروشوف. ولذلك فإن الشيشانيين، الذين بلغ عددهم ٤٠٨٠٠٠ عام ١٩٣٩، ازدادوا إلى ٤١٩٠٠٠ فقط عام ١٩٥٩، ثم ارتفع عددهم إلى ٥٨١٩٠٠٠ فى أواخر السبعينيات، بعد عودتهم إلى وطنهم (Carrere d'Encausse 1979: 66-7). ومن المعتقد أن يكون قمع حركة الاستقلال

الشيشانية فى التسعينيات قد أدى إلى ضربة ديموغرافية حادة جديدة لهذا الشعب. أما قصة إبعاد وعودة التتر القرميين والأتراك المشختان فما زالت تكشف عن جوانبها.

جدول (٢-١)

التكوين الطائفى بالنسب المئوية من إجمالى السكان فى روسيا.

الجماعات الطائفية والعرقية	١٨٩٧	١٩٢٦	١٩٥٩	١٩٧٠
المسيحيون الشرقيون:				
الروس	٤٤,٤	٤٧,٥	٥٤,٦	٥٣,٤
الأوكرانيون	١٩,٤	٢١,٤	١٧,٨	١٦,٩
البيلوروسيون	٤,٥	٣,٦	٣,٨	٣,٧
المولدوفيون	١,٠	١,٢	١,١	١,٢
الجورجيون والأرمن	٣,٩	٣,٦	٣,٨	٣,٨
المسيحيون الغربيون:				
اللاتفيون والإستونيون والفنلنديون	٢,٣	٢,٢	١,٥	١,٤
الليتوانيون	١,٣	١,٢	١,١	١,١
المسلمون:				
المسلمون الأتراك والطاجيك	١٢,١	١٠,١	١٠,٣	١٢,٩
التتر (المسلمون)	١,٩	١,٧	٢,٤	٢,٥
اليهود:				
	٣,٥	٢,٤	١,١	٠,٩

المصدر: Carrere d'Encausse, H. (1979) Decline of An Empire: The Soviet Republics in Revolt, New York: Newsweek books, 60.

إن الإمبراطوريتين العثمانية والروسية، اللتين شكلتا جزءًا من المواجهة التاريخية بين المسيحية والإسلام، لا تستنفذان قائمة كل دول التخوم. فما زال هناك دولتان أخريان متعددتى القوميات على التخوم المسيحية – الإسلامية: الإمبراطورية النمساوية والفارسية، وهما يضربان المثل أيضًا لفكرة دول التخوم فى فترات معينة من التاريخ. كما احتفظت بعض الدول فى منطقة الاحتكاك فى العصر الحديث بخصائص الإمبراطورية العثمانية كدول تجسد التخوم المسيحية – الإسلامية، مع تمسكها، وهو ما يدعو للدهشة، بالفصل الطائفى. وتمثل يوغسلافيا ولبنان أوضح مثال لدول التخوم هذه، ومع ذلك فإن دولاً مثل مصر وإثيوبيا والفلبين وإندونيسيا لا تخرج عن هذه الفئة.

كان الاستعمار مواجهة مسيحية – إسلامية هامة أخرى. وكان خطوة أولى فى الانتشار العالمى للجماعات، وهو شكل محدد من التعددية الثقافية، حتى وإن كان يمثل علاقة غير متكافئة. مع التوسع الاستعمارى للقوى الأوروبية التقت الحضارتان فى عمق الأراضى الإسلامية: القلب الإسلامى العربى – الفارسى – التركى التقليدى، رغم أن الاستعمار بدأ من محيط العالم الإسلامى. وقد جاء ضم السلطة الهولندية لإندونيسيا والاحتلال الفرنسى للجزائر عام ١٨٣٠ والاحتلال البريطانى للهند وتقسيم أفريقيا الاستوائية عام ١٨٩٩ ليحضر المصالح الغربية والمستوطنين الغربيين وأنماط التنظيم السياسى والاقتصادى والاجتماعى الغربية إلى تلك المجتمعات غير الغربية. فى حين أصبحت الأجزاء الأنشط الآن هى الدول الغربية الأوروبية التى باتت قوية بفضل التقدم الصناعى والثقافى. أدى ذلك كله إلى الاختراق الغربى فى المجتمعات والاقتصادات والمستعمرات الإسلامية. وقد وقعت أجزاء من قلب الشرق الأوسط ومصر والعراق تحت السيطرة السياسية فقط لعقود طويلة، فى حين لم تخضع أجزاء أخرى – تركيا والجزيرة العربية وحتى إيران – لضربات الاستعمار.

عندما ظهرت الإرساليات التبشيرية المسيحية فى موانئ غرب أفريقيا وشقت طريقها إلى الداخل كان الإسلام قد سبق أن اخترق هذه المناطق بالفعل عبر طرق التجارة الشمالية منذ أكثر من ألف عام. أما الموقف فى شرقى أفريقيا فقد كان معاكسًا،

إذ كان الإسلام مهيمنًا هناك، منذ قرون، على الموانئ، فى حين أدت الإرساليات التبشيرية الأوروبية إلى تمسيح الداخل. وعلى ذلك فقد تقاسم الدينان العالميان أجزاءً كبيرة من القارة. حتى إن التقسيم الاستعمارى لأفريقيا فى نهاية القرن التاسع عشر لم يغير هذا النمط، كل ما هنالك هو أن القوى الاستعمارية قيدت تطبيق القانون الإسلامى، وبخاصة العقوبات الإسلامية فى المناطق المسلمة التى استعمرتها. بيد أن الكيانات الإقليمية الجديدة التى خلقها المستعمرون، والتى عملت فى ذلك الوقت كأساس لرسم حدود الدول المستقلة فى أفريقيا، لم تتطابق مع خطوط الفصل المسيحية - الإسلامية. لذلك ظهرت دول تخوم جديدة مثل إندونيسيا والفلبين ونيجيريا وساحل العاج والسودان ودول أخرى جديدة فى أفريقيا. وبالتدريج انتشرت الخاصية المحددة للعصر الحديث، الدولة القومية، من الغرب إلى الشرق المتحرر من الاستعمار، ومع ذلك ظل من الخصائص اللافتة للنظر فى بناء الدول القومية الارتباط بالهويات المذهبية والتخوم الحضارية، حتى لو أعلنوا أنهم علمانيون(١).

(١) ملاحظات: بدأت المواجهة بين الخلدقونيين والموحدين فى مجلس خلدقون العالمى عام ٤٥١ بعد نزاع حول ما إذا كان للمسيح طبيعة واحدة أم اثنتين، وقد قام كل من أساقفة روما والقسطنطينية الغربيين (الخلدقونيين) والقادة الكنسيين من مصر وآسيا (الموحدين) بتحريم بعضهم بعضًا كنسيا فى مثال واضح للصراع على القوة. وقد ظل الانشقاق الخلدقونى الأساس للتضاد السياسى والحضارى لأكثر من ألف عام. وقد حاول الإمبراطور البيزنطى هرقل (٦١٠-٦٤١)، دون جدوى، أن يضع مذهبا وسطيا أطلق عليه "التوحيد" Monothelete.

(٣)

الدولة القومية الحديثة والتخوم

من المؤكد أن أوروبا سبقت الحضارة الإسلامية فى العصر الحديث، ذلك لأنها امتلكت روح التغيير، ولأنها كانت مجتمع تخوم(*) بطريقة فذة، فقد اكتشفت أراضٍ جديدة ومناطق جديدة فى العلم والفكر الاجتماعى والتنظيم السياسى، فى الوقت الذى كان العالم الإسلامى فيه قد استنفد دينامية ثقافة التخوم الخاصة به، وكان تنظيمه السياسى والاجتماعى يعانى من الجمود. كان النموذج السياسى والاجتماعى الذى صاحب تفوق أوروبا هو الدولة القومية. يبحث هذا الفصل تأثير ظهور الدولة القومية على منطقة الاحتكاك التاريخية بين المسيحية والإسلام. يتبنى هذا الكتاب تقسيماً بسيطاً للتاريخ عن طريق التمييز بين الحداثة (التى ترتبط بالدولة القومية) وما بعد الحداثة (التى ترتبط بانتشار الجماعات الطائفية فى عصر العولمة والاعتماد المتبادل). يتناول الفصل انتشار نموذج الدولة القومية فى هذه المنطقة وارتباطه بالتخوم الحضارية، ثم يكمل الفصل الرابع ذلك، عارضاً للتخوم الوظيفية ما بعد الحديثة فى منطقة الاحتكاك. والحجة الأساسية فى هذين الفصلين هى أن اختلاف سرعات تطور الدولة القومية والمجتمعات المختلطة ما بعد الحديثة يعد مصدرا رئيسيا للخلافات فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى.

(*) من بعض معانى كلمة frontier، التى تترجم هنا إلى "تخوم"، إلى جانب ذلك: "مجال جديد فى العلم والمعرفة" و"مجال نشاط جديد" كاسم و"رائد" كصفة، وهو ما يتفق مع وصف المجتمع الأوروبى هنا. [المترجم].

التخوم في عصر النزعة القومية:

كما في أي منطقة أخرى حول العالم ظهرت الدول القومية في منطقة الاحتكاك المسيحي – الإسلامي نتيجة لصراع نظر إليه الناس على أنه صراع من أجل التحرر القومي. في البلقان انطلقت النزعة القومية في أوائل القرن التاسع عشر، منذ حركة المسيحيين المحليين للاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية الإسلامية. وفي صراعها للتحرر من الإمبراطورية الإسلامية عمدت شعوب البلقان طواعية إلى ربط نفسها ثقافيا واجتماعيا، وحتى سياسيا، بصورة أوروبا المسيحية الغربية: أوروبا الدول القومية. وفي اتجاه مماثل، وبعد ذلك بقرن تبعت الدول العربية في منطقة الشرق الأوسط حلم الاستقلال القومي عن كل من الأتراك العثمانيين والقوى الإمبريالية الأوروبية بثقافتها المسيحية الغربية. وحتى تركيا نفسها أصبحت دولة قومية في صراعها ضد الإملاء الغربي الذي فُرِض عليها بهدنة مودروس Mudrose Armistice في الثلاثين من أكتوبر عام ١٩١٥ بعد الهزيمة الساحقة للإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى. وحتى النزعة القومية لدى الشعوب المسلمة في البلقان – الألبان والسلاف المسلمين البوسنيين – ظهرت كرد فعل للتهديد المدرك على هويتهم وحريتهم من جانب دول الجوار القومية المسيحية الجديدة والقوية. تكونت إسرائيل في موجة من العاطفة القوية كانت تؤيد تأسيس دولة يهودية مستقلة بعد صدمة الهولوكوست في أوروبا التي وقعت تحت سيطرة النازيين. ومن الممكن أن نخلص إلى أن الهوية الدينية كانت حاضرة دائمًا في عمليات التضاد التاريخية التي أدت إلى تأسيس الدول القومية في منطقة الاحتكاك المسيحي – الإسلامي. وعليه فمن الضروري أن نضع تلك الدينامية في الاعتبار في أي تحليل للمشكلات والصراعات والترتيبات السياسية الممكنة في المنطقة.

إن عملية تأسيس الدولة القومية في منطقة الاحتكاك المسيحي – الإسلامي التاريخية (التي تتطابق عمومًا مع المكان الجغرافي ما بعد العثماني) فرضت بالفعل مبدأً جديداً: إضفاء الشرعية على التنظيم الاجتماعي في مقابل التنظيم القديم الذي كان يقوم على المواجهة بين المسيحية والإسلام، أو بين الإمبراطوريات العثمانية

والنمساوية والروسية. ومما ليس له معنى القول، كما يفعل بعض المؤرخين، أن هذه الإمبراطوريات كان من الممكن أن تكون ذات شرعية كنموذج لتعايش العرقيات المتعددة فى العصر الحديث، ذلك العصر الذى يتميز بالحرية الفردية والاجتماعية. ذلك أن الإمبراطوريات القديمة لم تكن نموذجًا لليبرالية والتسامح، وهو النموذج الذى يتفق مع مبادئ الحداثة.

جاء بناء الدول القومية ليخلق فرصًا للحرية والتنمية حول العالم. كان الإيمان الصادق بالإمكانات المعززة للدول القومية المستقلة على التقدم الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، كان الدافع وراء هذه العملية التى سارت جنبًا إلى جنب مع التحديث الاقتصادى والاجتماعى والسياسى. وقد عملت الدول القومية الشابة على زيادة قدراتها الاقتصادية من خلال التصنيع، وقدراتها السياسية من خلال خلق بيروقراطيات قومية تعمل من أجل الصالح العام. وقد مكن ذلك أناس، أكثر من أى وقت سابق، من تغيير حالتهم من الفقر إلى الغنى. كان نموذج الدولة القومية، الذى غالبًا ما يُربط بمجىء الرأسمالية، يميل نحو اعتبار النمو الاقتصادى الهدف الأساسى للمجتمع، واعتبار الإنجاز الشخصى الدافع الأساسى للفعل الفردى. وقد ركزت فكرة الأمة الحديثة على الوحدة السياسية والثقافية، وأصبحت رابط بناء فى المجتمع، وكذلك دعامة ثقافية للدول الحديثة. ومع ذلك فإن عملية تأسيس الدول القومية لم تمر قط بهدوء. وكما كان الحال فى كل الأماكن الأخرى فى العالم الثالث صدقت بعض دول ما بعد العثمانيين وما بعد الاستعمار فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى وعود نظريات أسرع طريق ممكن للتقدم الاجتماعى والاقتصادى، وهو ما سول للنظم الجديدة المستقلة تبنى سياسات تعسفية. وفى غالب الأحيان كان هذا المدخل مصدراً للمشكلات فى فترة الحرب الباردة.

ثمة مصدر آخر للتوتر تمثل فى الاختلاف فى سرعة تأسيس الشعوب المختلفة لدولها القومية فى منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية. بدأ ظهور الدول القومية فى أوقات مختلفة، وحدث على مدار فترات زمنية مختلفة فى الدول المختلفة. وهو ما خلق مشكلات واقعية. وقد لعب الاختلاف الدينى - بوصفه أحد عوامل التمييز والاختلاف

الهامة بين الأمم الهيردرية(*) المُعَرَّفة ثقافيا فى منطقة الاحتكاك - دوراً كبيراً فى التوترات القومية. كما نشأت المشكلات والصراعات فى البلقان والشرق الأوسط من السرعات المختلفة فى تأسيس الدول القومية، وليس من مجرد ظهور النزعة القومية التى قامت مقام الأديان التى كانت مصدر شرعية للإمبراطوريات الانتقائية السابقة. تركز الأجزاء التالية من الكتاب على مشكلات السرعات والأهداف المختلفة للحركات القومية التى خلقت الاحتكاك فى منطقة التخوم. تأسست الدول القومية للصرب الأرثوذكس المسيحيين والرومانيين (الوالاشيين والمولدفيين) واليونانيين أولاً على أطراف الإمبراطورية العثمانية الإسلامية، فى مناطق التخوم التى كان يتغير سادتها فى الغالب فى أثناء المواجهات بين الإمبراطوريات. وقد وضعت هذه الدول القومية الشابة خططًا لتقاسم كل إقليم البلقان فيما بينها، فيما كان البلغاريون، الأقرب جغرافيًّا للمركز السياسى العثمانى - القسطنطينية - ما زالوا يناضلون من أجل مشروع دولتهم القومية. وعندما استيقظت الشعوب الإسلامية فى البلقان - الأتراك والألبان ومسلمو البوسنة - على عصر القومية فى العقود الأولى من القرن العشرين وجدوا أنفسهم فى موقف أكثر سوءاً. لقد عمل الشعور بالانتماء إلى نخبة الإمبراطورية الإسلامية، الذى كان هاجس الشعوب المسيحية فى المنطقة على مدى خمسة قرون، عمل على تأجيل تطور المشاعر القومية بين هؤلاء القادمين المتأخرين. أما رعايا السلطان العثمانى من العرب المسلمين فقد وجدوا أنفسهم فى موقف أكثر سوءاً، حيث كانت حركتهم القومية تفتقر إلى الطاقة والخبرة، وهو ما أدى إلى إدماجهم بسهولة فى الإمبراطوريات الاستعمارية للقوى الغربية، وهى العملية التى اكتملت بنهاية العقد الثانى من القرن العشرين.

(*) نسبة لفيلسوف القومية الألمانى هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣)، الذى تقوم القومية لديه، فى الأساس، على الوحدة الثقافية، من قبيل الوحدة فى اللغة والتاريخ والثقافة، وهو ما يسهم فيه الدين بالطبع، حتى وإن لم يشر يوهان غوتفريد هيردر نفسه إلى ذلك. وقد كان لهذا الفيلسوف تأثير كبير على نشوء فكرة القومية العربية، بخاصة عند ساطع الحصرى. [المترجم].

كانت الشعوب الصغيرة فى منطقة الاحتكاك غالبًا ما تستخدم التنافس بين مراكز القوة الثلاثة – النمسا وروسيا وتركيا – فى صراعها لتأسيس دولها المستقلة. ظهرت الدول القومية فى البلقان بين عام ١٨٢١ وعام ١٩١٣، وفى عام ١٩٩١–١٩٩٢، وفى الشرق الأوسط بين عام ١٩٢٠ وعام ١٩٥٠، وفى القوقاز عام ١٩٩٢. فى الوقت الحالى أكملت دول مثل اليونان وبلغاريا وتركيا بالفعل بناء دولها القومية. فى حين أن دولاً أخرى، مثل مصر وسوريا، ما زالت تقترب من النموذج. أما المجموعة الثالثة من الدول، ومنها البوسنة والهرسك ومونتينيجرو ولبنان، فما زالت فى مرحلة جنينية من تطوير دولها القومية. وقد أسهمت الطريقة العنيفة فى الغالب التى ظهرت من خلالها الدول القومية فى البلقان وشرق البحر المتوسط وقوة الهويات الأوسع مثل القومية العربية والعلاقة المعقدة بين العلمانية والهوية الدينية فى المنطقة، أسهمت جميعها فى عدم الاستقرار الحالى والتجزىء المستمر للمنطقة.

تكمن المشكلة الثانية فى طبيعة النزعة القومية ذاتها والطبيعة الإقصائية (سواء الاجتماعية أو القانونية) للدولة القومية. فمن ناحية تتشكل القومية والأمة كدالة "للآخر". وحدود أية أمة معينة فى منطقة الاحتكاك المسيحى–الإسلامى تتحدد من خلال تميزها عن الأمم الأخرى التى انبثقت عن الإمبراطوريات المنحلة. كانت هذه العملية بمثابة افتراق عن كل من الإمبراطوريات الانتقائية المنحلة والأمم المجاورة، التى كان يُنظر إليها على أنها "آخر" آخر. ومن الناحية الأخرى فإن الدول القومية سرعان ما أصبحت رمزًا لبنية اجتماعية وسياسية أقوى، تمكنت البشرية بمساعدتها من حل مشكلات الإدارة الاجتماعية. وقد أدى ذلك إلى جعل الدولة القومية مفهومًا صارمًا للغاية. حتى أصبح البناء السياسى والاجتماعى العالمى القائم على تقسيم العالم إلى دول قومية الفكرة المفضلة للتنظيم الاجتماعى، بل وتمت المبالغة فى أهميتها كذلك. لقد أصبحت الدولة القومية مرجعا رئيسيا وأحد القوالب الفكرية فى تفسير الناس للعلاقات الدولية. وتحولت إلى مفهوم مهيمن شكَّل التفكير الغربى (Walker, R. 2001: 621). أما كيانات "نحن" و"هم"، التى أخذت على نحو متزايد ترمز للدول القومية، فقد أعيد تعريفها من حيث الأصدقاء والأعداء، المفصولين عن بعضهم، والمعرفين بأنساق من الحقوق

والواجبات والمبادئ الأخلاقية وقواعد السلوك التى تقوم على الإقصاء المتبادل. وأصبحت القومية ترتبط على نحو متزايد بآليات الدولة الحديثة: اللغة الرسمية والنظم التعليمية والمالية والقانونية المشتركة واحتكار استخدام القوة، وفى عدد من الحالات، الدين الرسمى. وكان الهدف هو التعامل مع الاختلافات اللغوية والمذهبية وغيرها من الاختلافات الثقافية والإقليمية والعرقية، وبناء مواطن مجرد يتحقق ولاؤه للأمة من خلال ولائه للدولة، والعكس بالعكس.

لقد أسهمت الهوية الدينية فى بناء الدولة القومية، ليس كقوة دافعة، بل كعامل هام أثر على العمليات التى كانت تجرى آنذاك. وقد أسهم ماكس فيبر فى فهمنا للمنطق وراء الوعى والهوية الدينيين، وهو الإسهام الذى لم يفقد صلته، حتى وإن كانت أدلته الإمبريقية قد تم تجاوزها. يؤكد فيبر على الارتباط بين المفاهيم السياسية والدينية التى تقف خلف التنظيم الاجتماعى، وبخاصة فى المؤسسات الانتقالية من نظام سياسى إلى آخر. من ذلك أن قادة القوى السياسية الناشئة فى البلقان والشرق الأوسط عادة ما يعتمدون على الإشارات إلى دين معين لتعبئة مواطنيهم للفعل الجماعى. صحيح أن الحركات القومية فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى تأثرت بالأيديولوجية القومية الغربية، لكن من المبالغة، مع ذلك، القول بأن هذه الحركات كانت علمانية بالكامل. فقد كان للدين دور أساسى، حيث قدم الأساطير التاريخية، وكذلك البنية التنظيمية (الكنيسة)، وهو ما سهل دفع القوميين فى اتجاه الاستقلال السياسى عن الإمبراطوريات متعددة العرقيات.

تحددت الأمم فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى، منذ البداية، بالمعنى الثقافى الهيردرى للنزعة القومية، وليس بمعناها المدنى الخالص. فالعناصر التى عَرّفت هذه الأمم كانت ثقافية فى الأساس (مثل اللغة والدين). كما أن نشأة الأمم فى منطقة الاحتكاك سبقت، تاريخيا، نشأة الدول القومية. فقد وُلد الإحساس بالقومية والحركات القومية داخل الأجسام الواهنة للإمبراطوريات التعددية ما قبل الحديثة فى التخوم المسيحية – الإسلامية. وهذه الأمم الهيردرية لم تكن، فى الأصل، مركزة إقليميا،

بل كانت الأمم والجماعات الدينية ممتزجة ومنتشرة عبر الحدود الإدارية والسياسية، وهو ما جعل عملية بناء الدول القومية مؤلمة للغاية. واليونانيون والأتراك يمثلون حالتين فى هذا الخصوص. فاليونانيون يعيشون منذ آلاف السنين متناثرين على طول شواطئ البحر المتوسط والبحر الأسود. أما الأتراك، ونتيجة لتاريخهم السابق باعتبارهم الجماعة المهيمنة فى الإمبراطورية العثمانية، فقد كانوا مبعثرين خلال كل الدول التى كانت تحت سيطرتهم. لذلك كان من الحتمى، دون استثناء، أن يؤدى خلق الدول القومية إلى انتقالات واسعة النطاق للسكان وتركيز إقليمى للأمم التى لم تكن مركزة إقليميا فى السابق.

إن كل ما فعله الدين هو إبراز التميز الثقافى للأمم الوليدة، إذ كلما قوى الاختلاف الدينى بين هذه الأمة أو تلك من ناحية والجماعة المهيمنة فى الإمبراطورية التى كانت تخضع لها هذه الأمة من ناحية أخرى كلما قوت النزعة القومية لدى الجماعات الخاضعة فى العصر الحديث. ونتيجة لخصوصية تاريخ المنطقة كان على الحركات القومية فى دول البلقان أن تتعامل أولاً مع القضيتين التوأمتين: التميز الدينى والاستقلال الدينى. على سبيل المثال كافحت الكنائس الأرثوذكسية القومية فى البلقان من أجل الاستقلال الدينى عن البطريركية الفانارية "العالمية" فى القسطنطينية بالتوازى مع (وفى الغالب قبل) الكفاح السياسى من أجل الاستقلال القومى عن الإمبراطورية العثمانية.

وتحت تأثير التنوير الأوروبى مرت شعوب البلقان المسيحية الخاضعة للعثمانيين – اليونانيين والرومانيين والصرب والبلغار – بعمليات إحياء ثقافى وقومى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كان ذلك الإحياء بداية لمحاولات عنيفة لاستعادة الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية. وكان من المعتاد فى ظل الحكم العثمانى قمع مثل هذه المقاومة بقسوة. فمجازر مثل تلك التى تعرض لها عشرات الآلاف من المزارعين البلغاريين على يد قوات مسلمة غير نظامية (الباشبوزوك Bashibozuk) بعد ثورة فاشلة عام ١٨٧٦ كانت من الممارسات المتكررة. وقد عبرت الأساطير التأسيسية للنزعة القومية بين

المسيحيين البلقانيين عن نفسها، في أثناء القرن التاسع عشر، من خلال إيمان عميق بأن كفاحهم من أجل الاستقلال يمثل طريقة لاسترداد مكانتهم في أسرة الأمم المسيحية الأوروبية. حتى إن هذه الفكرة تهيمن بقوة في كتب التاريخ المدرسية حول المنطقة :(Fol et al. 1996: 269, 296; Gacesa et al. 48-9, 71)

> إن السياق التاريخي للكفاح ضد الحكم العثماني الإسلامي أنتج موضوع الأمة التي تضحي بدمها دفاعًا عن أوروبا المسيحية. وهناك أمم أخرى في أوروبا استخلصت هذا النوع من مشاعر التخوم من أحداث في تاريخها الخاص (للبولنديين والمجريين والروس والكروات على سبيل المثال). وغياب الاعتراف بهذا الدور التاريخي، الذي يقود إلى شعور الفرد أو الأمة بأنها جزء من المحيط البربري لأوروبا، يعزز المرارة الصربية من النقد الدولي .(Dijkink 1996: 114)

تبنت هذا الموضوع بعض العقليات النيرة في أوروبا في ذلك الوقت مثل لورد بايرون وفيكتور هوجو وتشيرنيشفسكي. ويؤكد المؤرخون شيوع هذا التفسير للصراع القومي ضد الإمبراطورية الإسلامية بين الشعوب المسيحية. أما النزعة القومية لدى الشعوب الإسلامية - الأتراك والألبان والعرب والسلاف المسلمين البوسنيين - فقد استيقظت متأخرة، لكنها أظهرت نفس خصائص الإقصاء العرقي والمذهبي لسابقاتها: قومية الشعوب المسيحية في الإمبراطورية الإسلامية البائدة. في الحقيقة كان للهوية الإسلامية مكان كبير في القومية التركية الحديثة رغم الولاء المعلن للعلمانية.

كانت القومية الإقصائية في البلقان والشرق الأوسط توضع عادة في مقابل "الآخر"، الذي غالبًا ما يُعَرف من حيث الدين المختلف. وقد تم التخلص من المسلمين تمامًا، بمباركة أوروبية، من المجر بعد ١٦٩٩ ومن صربيا بعد ١٨٢١ ومن والاشيا ومولدوفا بعد ١٨٢٩ بنفس الطريقة التي تم بها التخلص منهم في إسبانيا منذ ثلاثة أو أربعة قرون. كانت معاهدة أدريانبول الروسية - التركية ١٨٢٩ قد حظرت على المسلمين الإقامة في إمارات الدانوب. وبعد حرب القرم ١٨٥٦ تغير الموقف تمامًا، سواء على الورق أو على الأرض،

إذ استُثنت مبادئ جديدة فى المعاهدات الدولية لتنظيم انتقالات الأقاليم وحماية الأقليات، وهو التغير الذى حدث نتيجة للتحولات فى اتجاه القوى الأوروبية، التى اجتازت هى نفسها تغيرات عميقة تحت تأثير أفكار التنوير الإنسانية. كانت نتيجة هذه التطورات تقدم سريع فى النواحى الاقتصادية والسياسية، أدى فى النهاية لإعطاء القوى المسيحية تفوقا اقتصاديا وعسكريا على الخصم التركى المسلم. وأصبحت القوى الأوروبية الآن تملى شروط الخروج البطىء للإمبراطورية الإسلامية من أوروبا. ثمة تأثير آخر للتنوير تمثل فى إضفاء قيمة جديدة على مبدأ حماية الأقليات الدينية فى منطقة الاحتكاك. كان نظام الامتيازات القديم، الذى فرضته القوى الغربية على العثمانيين، كان يتعلق بحماية المواطنين الغربيين فى الأقاليم العثمانية. أما الحماية الآن فقد امتدت إلى جماعات مسيحية محلية عديدة. لكن الدافع "الحقيقى" للدول الأنانية لم يمت. فقد تنافست القوى الكبرى على حق حماية جماعات الأقليات، التى يمكن استخدامها فيما بعد. فقامت روسيا بحماية الشعوب الأرثوذكسية المسيحية فى كل أنحاء الإمبراطورية العثمانية، وبخاصة أولئك الذين كانوا يشغلون المنطقة التى كانت روسيا تعتبرها الطريق إلى احتلال القسطنطينية. كان لروسيا فى ذلك مأرب آخر تمثل فى منع الإمبراطورية النمساوية من التوسع أكثر من اللازم فى هذا الاتجاه. وبطريقة مماثلة قدمت النمسا الدعم للجماعات الكاثوليكية فى البلقان، وللألبان فى مشكلتهم ضد جيرانهم السلاف. أما فرنسا فقد دعمت المارونيين والجماعات المسيحية الأخرى فى الشرق الأوسط لأنها وضعت كهدف إستراتيجى لها السيطرة على الطرق إلى العالم الاستعمارى. إذ لم تكن الإمبراطوريات المسيحية تغطى محاولاتها لتوسيع نفوذها الإمبريالى.

فى نفس الوقت أجبرت القوى الأوروبية الدول القومية المسيحية الشابة على احترام حقوق المسلمين. وهو ما يحتمل أن يكون قد نتج عن المفهوم المدنى للتسامح الدينى الذى أرساه التنوير، وبنفس القدر عن توازن القوى المتنافسة على تركة "رجل البسفور المريض" (الإمبراطورية العثمانية). احتلت القوات النمساوية البوسنة وحرقت سراييفو بالكامل عام ١٦٩٧، ولو استمر هذا الاحتلال فى ذلك الوقت

لأصبحت هذه الدولة مسيحية مثلها مثل صربيا وكرواتيا اليوم. ذلك أنه بعد أن وطدت النمسا سيادتها على البوسنة مرة ثانية بعد اجتماع برلين ١٨٧٨ كان زمن "التطهير الدينى" قد انتهى، وظلت البوسنة على هذا المزيج من الجماعات العرقية حتى عام ١٩٩٢. ذلك أنه بفضل معاهدة برلين ١٨٧٨ كان على بلغاريا أن تقبل مبدأ التسامح مع المسلمين كشرط للاعتراف الدولى بها. وبالمثل عندما دخل الصرب كوسوفو عام ١٩١٣ والبوسنة عام ١٩١٨ تحت مرأى رعاة حلف البلقان (روسيا وبريطانيا وفرنسا) منعتهم الممارسات الدولية المتفق عليها من اتباع الممارسات القديمة لتحويل المسلمين عن دينهم وترحيلهم بالقوة، تلك الممارسات التى أدت قبل قرن إلى خلق دولة أرثوذكسية صربية متجانسة حول بلجراد. كانت الضمانات الدولية لحقوق الأقليات المسلمة فى الأقاليم التى ضمتها اليونان ورومانيا وصربيا ومونتنجيرو وبلغاريا فى العقود التى تلت معاهدة برلين كانت تسعى إلى منع تكرار ما حدث فى إسبانيا والمجر والأقاليم الأساسية فى الدول القومية البلقانية. كان من العناصر اللافتة للنظر فى قصة حروب البلقان (١٩١٢-١٩١٣) النقد العنيف لسوء معاملة المزارعين المسلمين على أيدى الجيوش الصربية والبلغارية، تلك الصورة التى نقلها على نحو مؤثر ليف ديفيدوفيتش برونشتين المراسل الحربى لجريدة Kievskaya Mysl الذى عرف بالأسد تروتسكى. تغيرت الاتجاهات، على الأقل فى عقول كثير من المفكرين. إذ أصبح هناك نزوعان متقابلان غيرا بالكامل رقعة الجماعات الخاضعة للإمبراطورية العثمانية. أولهما كان خلق دول قومية نقية عرقيا ومذهبيا، وثانيهما مبدأ احترام الأقليات الذى شق طريقه رغم تلكؤ الدول القومية الشابة.

غير أن العلاقة بين الاتجاهين لم تكن سلسة على الإطلاق. إذ كان هناك كثير من التظاهر والانتكاسات. فدفاع تروتسكى الشديد عن مسلمى البلقان لم يمنعه من تشجيع الممارسات البشعة فى الحرب المدنية البلشفية على سبيل المثال. ومن منظور أوسع جاء الاضطهاد الواسع للأرمن واليونانيين وغيرهم من المسيحيين فى تركيا، وفى القرن العشرين، وتبادل السكان اليونانيين والأتراك عام ١٩٢٣، والأزمة القبرصية فى

السبعينيات والأحداث فى البوسنة وكوسوفو فى التسعينيات جاءت جميعها لتحجب الأفكار الحديثة حول التسامح مع الأقليات. من ذلك شبه إفو باناك، فى التسعينيات، "التطهير العرقى" فى البوسنة بـ"ردة ثقافية إلى أفكار ما قبل التنوير" (Banac 1994: 133). وقد عملت هذه الأحداث على تعزيز فكرة قسوة الدولة القومية فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى، كما أظهرت حدود العلمانية فى منطق الدولة القومية. وعلى كل فقد استُخدِم الاختلاف الدينى كأحد العوامل فى التعبئة القومية واضطهاد الأقليات فى كل تلك الأزمات التى وقعت فى التخوم المسيحية – الإسلامية. وكان السلوك الاجتماعى يتبع حالة السياسة الدولية والداخلية وانحرف عن قواعد حماية الأقليات، تلك القواعد التى تبناها العالم، لكنها كانت ما زالت ضعيفة الإلزام. انشغلت الدول القومية فى منطقة ما بعد الإمبراطورية العثمانية بالبحث عن الأمن، منطلقة من فهم "واقعى" للعالم، يتسم بالفوضى. لكن ذلك لم يسهم فى تحقيق المبادئ "المثالية" لحقوق الإنسان والأقليات. وقد كانت الريبة من الانشقاق الدينى، التى تأثرت بالذكريات التاريخية القوية، العامل الذى شكل الأنساق العقلية للسياسيين القوميين الجدد فى المنطقة.

إن القومية هى هدف أى من مشاريع بناء الدولة القومية. لكن حتى وإن تم تعريف الدولة القومية بأنها "تنظيم سياسى مستقل للقوم" و"وحدة سياسية مستقلة تتشكل فى العادة من أناس ذوى لغة وتقاليد واحدة" (Gooden and Pettit 1995: 508)، يظل الوعى الدينى يمثل مكونا هاما فى أى مشروع متماسك لبناء الدولة القومية. هذا وتتميز منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية، فى عصر الدولة القومية، بمركزين متوازيين للهوية السياسية، يتطابقان مع نمطين تاريخيين لتنظيم السيادة: الأمة والدين. يكشف منطق الأولى عن ولاء رئيسى للدولة القومية، ولاء يتخلل كل الطبقات الاجتماعية ويوحد الجماعات الثقافية واللغوية والدينية وغيرها من الجماعات الواقعة فى إقليم هذه الدولة. وفى هذه الحالة تكون الدولة القائمة أو المنشودة الأساس للهوية السياسية. وقد كان السياسيون القوميون فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى فى الغالب يسعون إلى التجانس الدينى داخل إقليم الدولة القومية. وأمثلة من قبيل قمع الدين أو الإلحاد فى

التاريخ الحديث يمكن النظر إليها كتعبير محدد عن الطموح إلى التجانس الروحى للدولة القومية. كان ذلك هو الحال ليس فقط فى الدول الشيوعية، بل أيضًا فى الدولة القومية التركية ودول قومية أخرى فى منطقة الاحتكاك.

كان النزوع إلى خلق دول قومية متجانسة دينيا الاتجاه المهيمن فى التاريخ الحديث لمنطقة الاحتكاك. وعلى ذلك كانت الدول القومية العلمانية الجديدة أكثر وحدة من الناحية المذهبية من سابقاتها الإمبراطورية، وتجربة تركيا ليست المثال الوحيد فى هذا الصدد. إن الشعوب التى نجحت فى بناء دولها القومية بتضحيات كبيرة كانت تنظر بارتياب إلى اتباع الديانات، أو حتى الطوائف، الأخرى فى دولتهم. وقد كان لهذا الارتياب جذوره العميقة فى الميراث العثمانى المتمثل فى الفصل الطائفى. وحتى اليوم ما زال الدين من عوامل التعبئة الطائفية فى الصراعات القومية فى البلقان والشرق الأوسط. على هذا الحال ظلت لأكثر من قرنين العلاقات بين الأتراك واليونانيين، والأتراك والبلغاريين، والأتراك والصرب، والألبان والصرب، والأرمن والأذر، وهى قائمة قد تطول أكثر.

ثمة مثال توضيحى آخر لهذه المشكلة وهو محنة الجماعات الطائفية البينية الضعيفة، مثل السلاف المسلمين الذين يتحدثون الصربية أو الكرواتية فى البوسنة، أو المسلمين الذين يتحدثون البلغارية (البوماك) المنتشرين فى بلغاريا واليونان ومقدونيا وألبانيا وتركيا، أو جماعات المسيحيين العرب الكثيرة. إذ ينظر السياسيون القوميون فى منطقة الاحتكاك إلى هذه الجماعات كهدف سهل لأحلام تحقيق التجانس داخل الدول القومية الموحدة. وهذا هو النزوع السائد فى الدول ذات المستويات المختلفة فى بناء الدولة القومية: من الدول القومية الأقدم فى البلقان إلى البلاد التى ما زالت تؤسس دولها القومية (مثل لبنان أو البوسنة) أو الدول التى لم تبدأ هذه العملية فيها بعد (مثل مونتنيجيرو أو الشيشان). إن معظم الشعوب فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى بنت دولها القومية، لكن مسألة ما إذا كانت هذه الدول مؤهلة كدول قومية أم لا ما زالت موضع شك.

خلاصة رأيى هنا ليس أن يتم "قسر" الناس فى المجتمعات المختلطة فى التخوم المسيحية - الإسلامية على هوية قومية متجانسة. لكننى أدفع بأن فكرة أن الدولة القومية هى الشكل الأسمى للتنظيم الاجتماعى اليوم وأنها تقدم حلولا لكل مشكلات المجتمعات المقسمة، فكرة مضللة حقا. فحتى وإن كانت هذه الفكرة تهيمن على العلاقات الدولية المعاصرة، وحتى وإن كانت الدولة القومية يمكن أن تقدم معايير عملية جيدة لتنظيم الوظائف والخدمات الاجتماعية، وحتى وإن كانت تقدم إمكانات غير مسبوقة للحرية الفردية والجماعية والكفاءة الاقتصادية فى المجتمعات الحديثة؛ فإن الدولة القومية رغم ذلك كله ليست الشكل الوحيد الممكن للتنظيم الاجتماعى اليوم.

تقييم تطور الدول القومية فى منطقة الاحتكاك:

يقدم هذا الجزء قائمة مرتبة بالدول المعاصرة فى منطقة الاحتكاك التاريخى، كما يوضح جدول (٣-١)، من حيث مدى اقترابها من فكرة الدولة القومية. حيث تم ترتيب عدد من الدول المختارة فى منطقة الاحتكاك وفقًا لإنجازاتها فى تحقيق مشروع بناء الدولة القومية الحديثة. ويركز التحليل المقارن الموجز التالى على معايير عديدة يمكن استخدامها فى تعريف الدولة القومية الحديثة. وتلك المعايير هى: مستوى تطور وقوة وعى قومى شامل (إقصائى فى الغالب) يرتبط بهذه الدولة الإقليمية المحددة، ومدى تركز الأمة كلها فى دولة معينة، وحصة هذه الأمة (المتوقع أن تكون مهيمنة) فى سكان دولتها، والتجانس الثقافى النسبى للسكان بما فى ذلك الوحدة المذهبية، ودور الدين فى تحقيق الترابط القومى فى هذه الأمة أو الدولة المحددة، ووجود صراعات عنيفة من جانب الأقليات داخل الدولة، ووجود ارتباطات بجماعة قريبة [عرقيا أو دينيا] فى الخارج يمكن أن تتورط فى الصراعات الطائفية أو القومية فى الداخل. وثمة عامل آخر قوى للغاية فى بناء الدول القومية وهو وجود ذكريات تاريخية لصراع عنيف ضد خصوم خارجيين. ففكرة التخلص من الهيمنة الخارجية لبناء دولة مستقلة تلعب دور

قوى فى دعم الترابط القومى. وفى منطقة الاحتكاك كانت هذه الفكرة أسطورة تأسيسية سهلت توحد الناس مع دولهم القومية.

ومن الضرورى فى مثل هذا التحليل أن نرى ما إذا كانت الهوية القومية تتخللها هويات أوسع، مثل العروبة، أو، فى القرن العشرين، النزعة اليوغسلافية. فمثل هذه الهويات يمكن أن تحول الولاء القومى لبعض الناس بعيداً عن مشروع الدولة القومية المحددة. إن النزعة القومية أقرب إلى مفاهيم "القرابة" و"الدين"، تلك المفاهيم السوسيولوجية، منها إلى مفاهيم "الليبرالية" أو "الشيوعية" أو "الفاشية"، وهى مفاهيم أيديولوجية. فعلى مر القرنين الماضيين أظهرت هذه الأخيرة ديناميات تختلف عن ديناميات القومية. وعلى هذا الأساس تم وضع المفهومين الأولين (القرابة والدين) فى الاعتبار فى تصنيف الدول القومية فى جدول (٣-١) أكثر من أية ارتباطات بالشيوعية أو الرأسمالية أو الفاشية وغيرها من الأيديولوجيات. ويركز التحليل الحالى على دور العلاقات المسيحية – الإسلامية فى تشكيل الدول القومية وفى الصراع بين هذه الدول. إن عقلية التخوم الحضارية تؤثر، دون شك، على عمليات بناء الأمة والموقف الداخلى فى كل دولة والعلاقات الإقليمية. باختصار، يوضح التصنيف والتقدير الوارد فى هذا الجزء مستوى اندماج هذه الأمة أو تلك فى هذه الدولة أو تلك، ومدى توحد هذه الأمة مع دولة إقليمية قائمة. بمعنى آخر، يوضح هذا التقدير مستوى التمركز الإقليمى للأمم التى لم تكن مركزة إقليميا أو متجانسة ثقافيا فى الماضى. من الواضح أن الدول المختلفة فى منطقة الاحتكاك المسيحى الإسلامى – من مكة إلى فيينا – ما زالت فى مراحل مختلفة من حيث تطور الدولة القومية. وخلاصة رأيى فى هذا الجزء هى أن هذا الاختلاف يمكن أن يقود إلى الصراع. ومسألة حدوث صراع أو تعاون تعتمد فى الأساس على طرق إدارة عمليات بناء الدولة القومية. وفى التحليل الأخير يتضح دور الهويات الدينية فى هذه العملية وفى المنطقة بوجه عام.

تقييم الدول فى منطقة الاحتكاك وفقاً لمستوى بناء دولها القومية.

تقدير غير نهائى لبناء الدول القومية	عام الحكم الذاتى	عام الاستقلال	نسبة الجماعة المسيطرة ٪	نسبة المسيحيين إلى المسلمين (٪) من إجمالى السكان فى منتصف التسعينيات	وجود: صراعات عنيفة من جانب أقليات	هوية أوسع مثل اليوجوسلافية أو العروبة	جماعات قريبة (عرقيا) فى دول مجاورة
اليونان	١٨٢٩	١٩٣٠	٨٩	٢:٩٨			نعم
رومانيا	١٨٢٩	١٨٧٨	٩٠	٠,٢:٩٩٫٨			نعم
بلغاريا	١٨٧٨	١٩٠٨	٨٦	١٣:٨٧			
تركيا		(١٩٢٢)	٦٩	٩٩:١			
الاتحاد الروسى		(١٩٩١)	٨٤	٧:٩٢	نعم		
كرواتيا	(١٩٤٦)	١٩٩١	٧٩	٢:٩٨			نعم
صربيا	١٨٢١	(١٩٩٢)	٦٩	٢١:٧٩	نعم	نعم	نعم
ألبانيا		١٩١٢	٩٦	٦٩:٣١			نعم
إسرائيل		١٩٤٨	٨٠	١٨:٢(*)	نعم	نعم	
مصر	(١٨٠٥)	١٩٢٢	(٩٥)	٩٥:٥		نعم	
سوريا	١٩٣٦	١٩٤٤	١١	٩٣,٥:٦,٥		نعم	
الأردن	١٩٢٨	١٩٤٦	٣٨	٩٠:١٠	نعم	نعم	نعم
أرمينيا	(١٩١٨)	١٩٩١	٩٧	٢:٩٨	نعم		نعم
جورجيا	(١٩١٨)	١٩٩١	٧١	١٠:٩٠	نعم		
أذربيجان	(١٩١٨)	١٩٩١	٨١	٩٣:٧	نعم		نعم
العراق		١٩٢١	١٧	٩٧:٣	نعم	نعم	نعم
مقدونيا	(١٩٤٦)	١٩٩١	٦٦	٢٩:٧١	نعم		نعم
لبنان		١٩٤٤	(١٦)	٦٠:٤٠(**)	نعم	نعم	نعم
البوسنة		١٩٩١	(٣٨)	٣٨:٦٢	نعم	نعم	نعم
قبرص		١٩٦٠	٦٨	٢٠:٨٠	نعم	نعم	نعم
السودان		١٩٥٦	٦٣	٦٥:١٥	نعم	نعم	نعم
المناطق الفلسطينية	(١٩٩٥)	لا	٨٨	٩٧:٣ ٩٠:١٠(***)	نعم	نعم	نعم
مونتينيجرو	(١٩٤٦)	لا	٦٢	٢٥:٧٥		نعم	
كرسوفو	(٢٠٠٠)	لا	٩٠	٨٥:١٥	نعم	نعم	نعم

المصــــــدر: Minorities Rights Group (ed.) (1997)World Directory of Minorities, London: MRG International; Editors Introduction (2001) Middle East Quarterly. Winter.

ملاحظــات:

(*) منهم ٢٪ دروز والـ ٨٠٪ الباقون يهود.

(**) منهم ٦٪ دروز.

(***) وفقاً للمصادر الإسرائيلية ١٠٪ من العرب فى إسرائيل مسيحيون، ووفقا لبيانات السلطة الفلسطينية ٣٪ فقط من العرب فى غزة والضفة الغربية مسيحيون. وعدد المسلمين يتضمن ٩٪ دروز.

المجموعة الأولى من الدول، وهى الأقرب إلى فكرة الدولة القومية الإقليمية الحديثة، وتضم الدول الأرثوذكسية المسيحية فى البلقان. وقد تشكلت هذه الأمم فى الحقبة العثمانية وتحددت من خلال ثقافتها المميزة، وفيما بعد حصلت على استقلالها من خلال صراع قومى عنيف، صراع يمكن وصفه بلغة اليوم بأنه كان سلسلة من الحملات الإرهابية الواسعة. بدأت هذه العملية فى القرن التاسع عشر عندما تأسست الأوطان القومية الأولى فى محيط الإمبراطورية العثمانية، بمساعدة أوروبا وروسيا المسيحيتين، وتحركت ببطء فى اتجاه قلب هذه الإمبراطورية. بدأت هذه الأمم الجديدة التوسع الإقليمى من خلال الحروب ضد جيرانها. كانت اليونان وصربيا وإمارات الدانوب (رومانيا) الأولى فى الإفلات بأقاليم أصغر بكثير من أقاليمها الحالية. وسرعان ما كونت الحلف البلقانى الأول بهدف توزيع باقى الأقاليم العثمانية فى البلقان فيما بينها. أما بلغاريا، وهى الدولة الأقرب جغرافيًّا من قلب الإمبراطورية، فقد وجدت نفسها فى وضع أقل ميزة عندما حصلت على استقلالها بعد قرن من هذه الدول الثلاث. وعندما حاولت إعادة توحيد مقاطعاتها عام ١٨٨٥ هوجمت، ليس من جانب العثمانيين، بل من جانب دولة أرثوذكسية شقيقة، هى صربيا، فى واحدة كانت الأولى من سلسلة من الحروب التى نشبت بين الإخوة على التركة العثمانية فى البلقان. وقد تفاقمت هذه المشكلة عندما انضمت الشعوب المسلمة - الأتراك والألبان ومسلمى البوسنة - إلى نادى الدول القومية متخليين عن الهوية الإمبراطورية التى ميزتهم فى الحقبة العثمانية. ربما تكون النزعة القومية قد وصلت متأخرة إلى هذه الدول، لكنها أظهرت قوة كبيرة، وهو ما ينطبق كذلك على المسيحيين الأرمن وغيرهم من مسيحيى الأناضول. تشكلت اليونان ورومانيا وبلغاريا وتركيا تدريجيا كدول قومية ذات وعى قومى قوى لدى الأغلبية فى كل من هذه الدول وولاء شامل من كل مواطنيها. وحتى وإن كانت هذه الدول تعلن عن نفسها كدول علمانية؛ فإن الهوية التاريخية للأغلبيات المهيمنة فيها ترتبط بشكل وثيق بدياناتها التاريخية: المسيحية الأرثوذكسية فى الدول الثلاث الأولى والإسلام فى تركيا.

الدول القومية الأقدم فى البلقان:

إن الذاكرة التاريخية للفترة المسيحية البيزنطية ما زالت حية بقوة فى النفسية الاجتماعية فى اليونان الحديثة، أقوى حتى من ذكرى العصور القديمة الكلاسيكية مثلاً. ومع ذلك فإن التطورات السياسية وعمليات تبادل السكان فى القرن العشرين لم تترك لليونانيين إمبراطورية فى اتساع الإمبراطورية البيزنطية، بل مجرد دولة قومية إقليمية أصغر: بؤرة القومية اليونانية. جاء تأسيس هذه الدولة عام ١٨٣٠ فى الطرف الواقع إلى أقصى الجنوب من شبه جزيرة البلقان كتتويج لحركة تحرر عنيفة. تلقى اليونانيون فى ذلك دعمًا كبيرًا من أوروبا المسيحية، التى كانت بذلك تخرق، عمداً، مبدأ "شرعية" الأسر المالكة (بما فى ذلك العثمانيين)، ذلك المبدأ الذى أرسته فى اجتماع فيينا عام ١٨١٥. امتزج الشعور الرومانسى بالتضامن المسيحى الأوروبى مع المصالح الإمبريالية الأنانية فى عملية التوسع الحضارى الأوروبى هذه فى أقاليم الإمبراطورية الإسلامية.

وفى العقود التالية دخلت اليونان حروبا كثيرة ضد الإمبراطورية العثمانية بهدف استرداد المناطق التى يسكنها رفاقهم اليونانيين. وكان من نتيجة ذلك أن وصلت اليونان بحلول عام ١٩١٩ إلى ضعف مساحة إقليمها أو يزيد. وقد ظلت الإشارة إلى الهوية الأرثوذكسية المسيحية أساسية للأمة اليونانية، وكانت تتحدد عن طريق الثقافة أكثر منها عن طريق المواطنة. ومع ذلك فقد كان من التطورات اللافتة للنظر هنا الصراع على دور الديانة الأرثوذكسية فى القومية اليونانية، وهو صراع بين النخبة "الفاناريوتية" القديمة، التى كانت تستمد قوتها من البطريركية العالمية فى القسطنطينية، والنخبة القومية الجديدة. كانت النخبة القديمة مثبتة عند فكرة أن اليونانيين يقع على عاتقهم رسالة استعادة الإمبراطورية الانتقائية الأرثوذكسية المسيحية. فى حين عَرَّف القوميون الأمة اليونانية ليس فقط من منظور الدين بل أيضا من منظور مجموعة كاملة من السمات الثقافية والسياسية تميزها عن الأمم المجاورة. منذ استيلائهم على القسطنطينية عام ١٤٥٣ تعامل الأتراك العثمانيون مع البطريركية الفاناريوتية

باعتبارها المتحدث باسم الجماعات الأرثوذكسية فى الإمبراطورية، وهو ما أعطى زخمًا أكبر لأنصار فكرة رسالة الأمة اليونانية. أما القوميون، الذين كانت خطتهم خلق دولة قومية يونانية حديثة، فقد نظروا إلى هذه الفكرة على أنها رجعية وغير ممكنة بل وحتى خطيرة على كفاحهم، على اعتبار تاريخ تعاون رجال الدين الفاناريوت مع القوة العثمانية. لقد شعروا بأن دولة مميزة بوضوح، ليس فقط عن الأتراك والألبان والعرب المسلمين، بل أيضًا عن الشعوب الأرثوذكسية المسيحية المجاورة، يمكن أن تكون حديثة وممكنة. ومع ذلك لم ترد فكرة التخلى عن الديانة الأرثوذكسية اليونانية كجزء من الهوية القومية اليونانية. ولذلك ظهرت بطريركية أرثوذكسية يونانية قومية أخرى فى أثينا عام ١٨٣٣، ودخلت على الفور فى صراع قوى مع البطريركية الفانارية. لم يكن من الواضح دائمًا كيف يمكن تغيير دور الدين من التنوع فى ظل الحكم العثمانى إلى كنيسة قومية فى نظام الدولة القومية الدينامي. ووفقًا لباشاليس كيتروميليديس **Pashalis Kitromilides** كان ذلك تطورًا من رؤية عالمية إلى أخرى قومية لمؤسسة الكنسية، وخطوة فى عملية "تصور" جماعات قومية فى البلقان.

حافظت أثينا على العلاقة القوية بين الدولة القومية والديانة الأرثوذكسية المسيحية. وحتى نهاية القرن العشرين كانت تربط المواطنة اليونانية بالانتماء للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، واعترفت بوجود أقلية واحدة فقط فى إقليمها، الأقلية المسلمة فى تراس **Thrace** الغربية، التى عرفتها اتفاقية لوزان عام ١٩٢٣ بين تركيا واليونان، والتى تشكل اليوم ٢٪ من سكان اليونان. تتكون هذه الأقلية فى الحقيقة من أتراك وبوماك (مسلمين يتحدثون البلغارية) سُمح لهم بالبقاء فى مقاطعة تراس الغربية اليونانية فى مقابل إعطاء تركيا الحق لجماعة أرثوذكسية يونانية بالبقاء فى إسطنبول واثنين من جزر بحر إيجة ما زالتا من الممتلكات التركية. ورغم أن هذه المشكلة قد تثير مشاعر قوية فى الجانبين؛ فإن عدد الأقليتين لا يذكر. حيث أسهم تبادل السكان بين تركيا واليونان عام ١٩٢٣ فى تحقيق التجانس فى سكان الدولة القومية اليونانية المعاصرة وفى المركزة الإقليمية لأمة لم تكن فى السابق تتمركز فى إقليم واحد بل مبعثرة على ضفاف ثلاث قارات. المشكلة الوحيدة الباقية هى قبرص. ينظر بعض

القوميين إلى المشكلة القبرصية كجزء من مشروع الدولة القومية اليونانية. كان ذلك أصل الدعوات إلى إعادة توحيد اليونان وقبرص فى الستينيات والسبعينيات. فضلاً عن أن الصراع القومى فى قبرص يتغذى على أسطورة المواجهة عبر التخوم المسيحية – الإسلامية. ومع ذلك فإن مشكلة الاعتراف الكامل بالأقليات وحقوقها لا تمنع اليونان من أن تكون واحدة من أكثر الدول القومية تجانسًا وترابطًا اليوم فى منطقة ما بعد الإمبراطورية العثمانية.

ومع انضمامها إلى المجموعة الأوروبية عام ١٩٨١ باعتبارها العضو الأول غير الغربى، تواجه اليونان تحديات قوية فى عصر ما بعد الحداثة، العصر الذى يتميز بمزيج الجماعات المتنوعة والمواجهة الوظيفية بين هذه الجماعات. كان على اليونان أن تخفف من شعورها القومى القوى، الذى استمر قرونًا، بهوية أوروبية انتقائية يفخر بها الكثير من اليونانيين. نتج عن ذلك توترا داخليا (فى النفسية الاجتماعية للشعب اليونانى) وخارجيا (فى علاقات اليونان مع أوروبا وجيرانها). فخصوصية اليونان باعتبارها الأمة الأرثوذكسية المسيحية الوحيدة فى الاتحاد الأوروبى لم تمر مر الكرام.

ظهرت رومانيا إلى الوجود عام ١٨٥٦ بعد توحيد مالدوفا ووالاشيا، اللتين كانتا فى السابق إمارتين مستقلتين يحكمهما أمراء مسيحيين (هوسبودار). كان الاسم الأول للدولة الجديدة هو رومانيا Rumania من كلمة "الروم" (الأرثوذكس المسيحيين) التركية، والتى جاءت بدورها من فكرة أن الإمبراطورية البيزنطية كانت الإمبراطورية الرومانية السابقة. استقلت رومانيا عام ١٨٧٨، وبنفس طريقة اليونان ودول البلقان الأخرى، دخلت فى مراحل عديدة من التوسع الإقليمى وإعادة توحيد أمة هيردرية غير مركزة إقليميا على حساب الإمبراطوريات متعددة العرقيات فى التخوم المسيحية – الإسلامية. وقد تضافرت عوامل عديدة فى إزالة العنصر المسلم من إقليم الدولة الرومانية. أولا، عملت العزلة النسبية لوالاشيا ومولدوفا خلف نهر الدانوب، بعيداً عن طريق التوسع العثمانى فى اتجاه فيينا، على إنقاذ سكانهما من الاستعمار العثمانى والدخول فى الإسلام. ثانيًا، ساعد النظام المستقل لأمراء هاتين الإمارتين، الذين كانوا يعينون ليس مباشرة من جانب العثمانيين بل من جانب رجال الدين الفاناريوت الأرثوذكس اليونانيين،

على الحفاظ على الشخصية المسيحية لمجتمعات والاشيا ومولدوفا. ثالثًا، حظرت قوانين عديدة، مثل المرسوم الذى أصدره السلطان عام ١٨٠٢ ومعاهدة أدريانبول الروسية – التركية عام ١٨٢٩ على المسلمين الإقامة فى إمارات الدانوب. كل ذلك يتضح من حقيقة أن ما لا يزيد على ١٪ من سكان رومانيا اليوم مسلمين، رومانيا التى كانت يومًا جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، وكل هؤلاء المسلمين يعيشون فى دوبروجا، التى لم يضمها الرومانيون إلا عام ١٨٧٨ فقط. ونتيجة لتقوية الوعى القومى لدى الرومانيين بسبب الحروب والتغييرات الإقليمية والدعاية القومية تراجعت أهمية الانقسام المسيحى – الإسلامى مفسحة الطريق "للسياسة الواقعية"، بل وحتى التحالفات الإستراتيجية مع تركيا فى بعض فترات التاريخ. وأصبحت انقسامات أخرى أكثر أهمية مثل العلاقة مع جماعات اليونيات **Uniate** المجرية.

ظهرت الدولة البلغارية كذلك عندما كان هذا البلد خاضعا للحكم العثمانى، وكافحت من أجل تأسيس دولتها القومية، تدفعها فكرة الانسلاخ عن الإمبراطورية الإسلامية والانضمام إلى أوروبا المسيحية. ونظرًا لقربها الجغرافى من العاصمة العثمانية كانت بلغاريا آخر أمة مسيحية فى البلقان تحصل على الحكم الذاتى (١٨٧٨) والاستقلال (١٩٠٨). وفى اجتماع برلين عام ١٨٧٨ أجبرت القوى الكبرى بلغاريا على احترام مبدأ التسامح مع المسلمين كشرط للاعتراف بها. يدفع إفو باناك (١٩٩٤: ١٣٢) بأن وجود أقلية مسلمة فى بلغاريا تمثل ٨–١٠٪ من السكان وتتألف من الأتراك والغجر والبوماك "ينبئ عن تأخر الدولة القومية البلغارية" التى أنشئت عام ١٨٦٨. ظهرت الإمارة البلغارية بعد خمسين عامًا فقط من الدول القومية اليونانية والصربية والرومانية، لكن فى ذلك الوقت كانت شروط بناء الدولة القومية فى البلقان قد تغيرت. فأوروبا لم تعد تتسامح مع التطهير "واسع النطاق" للدول المحررة من جماعاتها المسلمة. ونسبة صغيرة فقط من الأتراك والبوماك المسلمين غادرت إلى تركيا فى الأوقات الصعبة فى بلغاريا. والدولة القومية البلغارية بهذا المعنى أقل تجانسًا من اليونان ورومانيا. فى أثناء الفترة العثمانية لم تشارك جماعة البوماك المسلمة التى تتحدث البلغارية فى تكوين الأمة البلغارية الهيردرية بسبب اختلافها الدينى. وبعد استقلال بلغاريا

انقسمت هذه الجماعة الطائفية الضعيفة بين ثلاث هويات. عَرَّف بعض البوماك أنفسهم كأتراك بناء على الدين الإسلامى المشترك، وكانوا يميلون إلى الانضواء فى هذه الجماعة القومية سواء فى تركيا أو فى بلغاريا. أما الجزء الثانى من هذه الجماعة، وبخاصة أولئك الذين حصلوا على مستوى أعلى من التعليم فى بلغاريا، فيعتنقون الهوية القومية البلغارية، حتى إن عددا صغيرا منهم تحول إلى المسيحية الأرثوذكسية. ثالثًا أصر بعض النشطاء على أن للبوماك هوية قومية مستقلة، وهو ما يزيد من التشوش.

كان التوسع الإقليمى للدولة القومية البلغارية مشابهًا إلى حد بعيد لتوسع الدول المجاورة، حتى وإن كانت قد بدأت فى وقت متأخر عنهم. وقد وصل هذا التوسع إلى نهايته مع حروب البلقان (١٩١٢-١٩١٣) والحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨). وهذه الحروب كانت بالمعنى الجيوبوليتيكى حروبًا على توزيع وإعادة توزيع تركة الإمبراطورية العثمانية. وقد واجه القادم الجديد إلى نادى الدول القومية – بلغاريا – معارضة من جيرانها، وهو ما أدى إلى صراعات عنيفة على مدى عقود، رغم أنها لم تنجح قط فى ضم معظم الأقاليم العثمانية التى كان يطمح إليها القوميون البلغار. ومع ذلك فإن الانقسام المسيحى – الإسلامى فى هذا البلد ما زال موجودا بقوة. فأكثر من ١٠٪ من السكان من خلفية إسلامية. وعلى المستوى الشعبى يفخر البلغاريون بتحقيق علاقات تسامح مع أقلياتهم الدينية – المسلمين واليهود – بخاصة بالمقارنة مع الأحداث فى يوغوسلافيا المجاورة فى التسعينيات وفى أوروبا التى احتلها النازيون، عندما مارس البلغاريون ضغوط شعبية ناجحة على ملكهم وحكومته المؤيدة للنازيين لإنقاذ أقليتهم اليهودية. إن الشعور بالولاء المدنى الأعم للدولة القائمة تفوق على فكرة الأمة الثقافية العابرة للحدود بين الأغلبية والأقليات فى هذا البلد. من ناحية، ومنذ سقوط الشيوعية، شاركت حركة الحقوق والحريات، وهى حزب سياسى يمثل الجماعات التركية والمسلمة الأخرى، بالكامل فى الحياة السياسية والبرلمانية فى بلغاريا. ومن ناحية أخرى تقلصت أهمية القضايا العابرة للحدود فى القومية البلغارية، مثل المسألة المقدونية، إلى حد كبير، فى العقود الخمسة الماضية.

دول التخوم فى العصر الحديث:

دخلت تركيا عام (١٩٢٢) وروسيا (عام ١٩٩١) عصر الدول القومية على أنقاض إمبراطوريتهما السابقتين، اللتين شكلتا لقرون جزءاً من التخوم المسيحية - الإسلامية، وما زالت تركيا وروسيا الدولتين الكبيرتان الوحيدتان ذات الهوية الأوراسية التى تجمع خصائص شرقية وغربية فى أبنيتها الاجتماعية وعقليتها. وحقيقة أن هاتين الدولتين ما زالتا تتعلقان بذكريات حكمهما لإمبراطوريات ضخمة تدعم، ليس الثقة الذاتية القومية لديهما فحسب بل أيضاً، الارتباط النفسى لدولتيهما القوميتين المعاصرتين بالديانتين اللتين كانت ترمز إليهما الإمبراطوريتان السابقتان: الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية. وعلى خلاف الإمبراطوريات الاستعمارية الغربية كان هناك دائماً فى حالة الإمبراطوريتين الروسية والعثمانية استمرارية إقليمية بين المركز والمحيط، وبين الدولة المستعمِرة والدول الواقعة تحت هيمنتها. ونتيجة لذلك فإن انتهاء الإمبراطوريتين متعددتا العرقيات خَلَّف وراءه قضايا معقدة تتعلق بتعيين الحدود الإقليمية التى ورثتها الدول القومية الحديثة عن الدولتين العثمانية والسوفيتية. فقد ظلت قضية الصراع على الأقاليم تمثل مصدراً للمشاكل بين المركز والمحيط فى هاتين الحالتين أكثر مما خلفته علاقات القوى الغربية بمستعمراتها الإسلامية السابقة. وما زال الصراع على الأقاليم يميز النقاط التاريخية الساخنة فى التخوم المسيحية - الإسلامية فى مناطق مثل ناجورنى كاراباخ والبوسنة وكوسوفو والشيشان. وعلى النقيض من ذلك تبنت المستعمرات الحدود التى رسمها المستعمرون كحدود لدولها الحديثة. وقد نجح هذا الحل فى عملية إنهاء الاستعمار، لكن ذلك لم يحل دون حدوث مشكلات عندما يدخل بناء الدولة القومية فى صراع مع توكيد الذات لدى الجماعات المذهبية. إن الخلفية الثقافية للنزعة القومية فى العالم الثالث تتغير، كما أظهرت أمثلة السودان ولبنان وإندونيسيا ونيجيريا وسيراليون، وهو ما يؤدى، على نحو متزايد، إلى إعادة تعريف الأساس الثقافى للدول القومية. وما زال للهوية الدينية دور لتلعبه فى هذه العملية.

إن الدولة القومية التركية، التى تأسست فى العشرينيات، وصلت درجة حاسمة من تطورها، وتواجه تحديات خطيرة إزاء طموحاتها للانضمام فى عملية الاندماج الأوروبى. إن صانع الجمهورية التركية، كمال أتاتورك، دفع التحديث بقوة من خلال تحرير المرأة وجعل اللبس الغربى إجباريا وإحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية فى لغة القراءة والكتابة التركية الرسمية. وفوق كل ذلك طمس الدور السياسى للإسلام، ذلك أنه رأى فيه السبب فى تخلف المجتمع والدولة التركيين. ورغم كل ذلك ظل الإسلام جزءاً من هوية الأمة التركية. كان سكان الدولة القومية، التى صنعها مصطفى كمال أتاتورك، أكثر تجانسًا بكثير من الناحية الثقافية من الإمبراطورية العثمانية: ٩٩٪ من المواطنين الأتراك اليوم من خلفية إسلامية، وهو ما لم يكن عليه الحال فى نفس الإقليم عندما وصل أتاتورك للسلطة. ففى القرنين التاسع عشر والعشرين تضاءلت الجماعات المسيحية المختلفة فى تركيا، فى الوقت الذى امتصت الدولة فيه أعدادا كبيرة من مسلمى البلقان والقوقاز، بعضهم لم يكن من العرق التركى وجاءوا إلى تركيا خوفًا من الاضطهاد بسبب اختلاف دينهم. ومع ذلك فقد اعتبرتهم أنقرة أتراك منذ إقامتهم على أراضيها. لقد وصل مشروع الدولة القومية التركية أوجه فى بداية القرن الحادى والعشرين. إذ استنفذ النظام القمعى السلطوى موارده، وأخذت تركيا تسعى بهمة للاندماج فى أوروبا. لكن الدولة القومية التركية ما زال عليها، مع ذلك، أن تقفز على مشكلات حادة لكى تنضم إلى أوروبا: الحركة الانفصالية الكردية وصعود النزعة الإسلامية. فهاتان القضيتان تحملان خطر الانتكاسة، حيث يمكن أن ينعشا المشاعر القومية العنيفة فى أى وقت. وفيما تسعى النخبة الحاكمة إلى الاندماج فى الاتحاد الأوروبى، هناك آخرون، بخاصة على أقصى اليمين، يرون أن التضامن التورانى الأوسع، من البلقان إلى الصين، يبدو أكثر معقولية.

فى التسعينيات، ورغم الولاء المعلن للعلمانية، كان من الممكن تعقب البعد الإسلامى فى الهوية القومية التركية فى السياسة الخارجية للدولة القومية وفى دعم إخوانهم المسلمين فى البوسنة وكوسوفو والقوقاز. ومع ذلك يتجسد التقدم الحقيقى للنزعة الإسلامية فى مجال السياسة الشعبوية فى تركيا، حتى وإن ظل الإسلاميين الأتراك

معتدلين مقارنة ببعض نظرائهم العرب. وهذا الإحياء الإسلامى فى السياسة التركية المعاصرة ينشأ بالتأكيد عن مشكلات القومية العلمانية التركية، مثل المواجهة مع مواطنيهم الأكراد المسلمين والفساد والأزمة الاقتصادية. إذ يدفع الإسلاميون بأنه لو كان الإسلام فى قلب السياسة التركية لاختفت المعضلة الكردية (Hunter 1995: 14) غير أن النزعة الإسلامية التركية الجديدة حديثة وتقدمية، حيث تتطلع إلى الديمقراطية والتنمية الاقتصادية والتحرر من الفساد. لكنها، فى مقابل ذلك، نزعة محافظة تتعلق بأجندة سلطوية، تسعى إلى تحقيقها فى المجتمع التركى الحديث، وهى عبارة عن مدونة أخلاقية تتحدد عن طريق الدين. وهذه النزعة، شأنها شأن الحركات الشعبوية الأخرى، تقترح حلولاً بسيطة للمشكلات الاجتماعية المعقدة.

ينظر كثير من الأتراك إلى ظهور النزعة الإسلامية المعتدلة ليس باعتبارها عودة إلى الدين، بل كمرجعية مطلوبة بشدة فى مجتمع تبحث فيه الطبقة الدنيا الجديدة فى أحياء الفقراء عن العزاء النفسى والحماية الاجتماعية من تشوش واغتراب الحياة الحضرية الحديثة. فأشياء مثل ارتداء السيدات لغطاء الرأس فى المدارس العامة أصبحت من قضايا العلاقات الطبقية بين الطبقة البرجوازية المتأوربة والطبقة العاملة الفقيرة التى هاجرت مؤخراً من المناطق الريفية إلى المراكز الصناعية مع احتفاظها بثقافتها التقليدية. كما أن السخط المتنامى بين الطبقات الوسطى الأناضولية، التى تشعر بالحرمان مقارنة بإسطنبول وساحل إيجة الصناعيين، يضيف إلى القوة الإسلامية. إن التحول الليبرالى والديمقراطى فى العقد الأخير من القرن العشرين أدى إلى نتيجة غير متوقعة فى تركيا: عودة النزعة الإسلامية إلى المشهد السياسى. هذا وما زال دور الجيش التركى غامضاً باعتباره حامى الديمقراطية العلمانية. ففى منتصف التسعينيات تدخل الجيش لمنع الإسلاميين من الحصول على قوة أكبر بعد ما اعتبره نتائج انتخابية مقلقة. لقد نظر الجيش إلى توسيع الحريات الاجتماعية كمقدمة سوف تجر مطالب متنامية للأقليات والحقوق المدنية، مطالب فُسِّرَت على أنها تهديداً مباشراً للدولة القومية التركية.

فى آخر الأمر دخل الإسلام فى الجدل حول قبول تركيا فى الاتحاد الأوروبى، رغم التأكيدات العلنية أن ذلك لم يكن قط نقطة الخلاف. لقد اقترب الجدل حول إمكانية ضم تركيا للاتحاد أكثر وأكثر من فكرة وجود حاجز بين المسيحية والإسلام، وأن العلاقات بين أوروبا وتركيا تضرب هذا الحاجز. وبالنسبة لتركيا، العضو فى حلف شمال الأطلنطى منذ عقود، تأتى الرغبة فى الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى كطريقة لزرع نفسها إلى الأبد فى نادى الدول القومية الغربى. إن الرأى العام فى تركيا يؤيد العضوية انتظاراً للفوائد الاقتصادية الممكنة ودعماً للمؤسسات الديمقراطية التى ما زالت ضعيفة. هذا الموقف يذكر بالاتجاهات الشعبية فى اليونان فى أواخر السبعينيات. ومع ذلك فإن أوروبا غير راضية عن الطريقة التى تمارس بها تركيا الضغوط عليها لتسمح لها بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبى. ففى طريقهم إلى القمة الأوروبية فى الثانى عشر من ديسمبر ٢٠٠٢ حذر رجب طيب أردوغان، زعيم حزب العدالة والتنمية الإسلامى الحاكم، وغيره من السياسيين الكبار، أوروبا بأنها سوف تواجه نتائج خطيرة إذا رفضت طلب تركيا بالعضوية، وهى على وجه التحديد أن تركيا المنبوذة سوف تتحول إلى الشرق: الإسلام. وقد رفضت أوروبا تلك الضغوط رغم الدعم الكامل من الرئيس الأمريكى، الذى كان يسعى إلى ولاء تركيا فى حربه الأخيرة على العراق. رأى السياسيون والرأى العام فى أوروبا أن هذا "السلوك الشرق أوسطى" القائم على ممارسة الضغوط واللعب بالمشاعر وامتطاء جياد عالية لا يمكن قبوله بحال من الأحوال. وكان على تركيا أن تظهر الالتزام بالديمقراطية، ليس فقط عن طريق إصلاحات إدارية عاجلة، بل أيضاً عن طريق تثبيت سلوكها فى إطار عملية التسوية الديمقراطية للأوضاع. وبالنسبة لكثير من الأوروبيين كانت عقلية التهديد بالتحول الممكن نحو السياسة الإسلامية هى نفسها تهديدا مجتمعيا. وماذا لو استعاد الإسلام تأثيره السياسى القوى بعد أن تكون تركيا قد أصبحت عضواً فى الاتحاد الأوروبى؟ لقد أوضحت أوروبا أنها تفضل الاحتفاظ بالعلاقات المسيحية – الإسلامية تحت السيطرة فى إطار علاقات مع دولة قومية تركية منفصلة، وليس من خلال خلق تخوم وظيفية ما بعد حديثة مع الإسلام داخل الاتحاد الأوروبى. إن قبول دولة مسلمة تعدادها ٧٠ مليون نسمة –

الذى يساوى مجموع سكان أعضاء الاتحاد الأوروبى العشرة الذين تم قبولهم عام ٢٠٠٣ – يبدو مشكلة ليست هينة. ومما يدعو للأسف أن الجدل حول قبول تركيا فى الوقت الحالى يعزز تصور التخوم المسيحية – الإسلامية كخط فصل إشكالى. لكنه يوضح، مجدداً، أن طرق تشكل العلاقات المسيحية – الإسلامية تعكس أفعال وأساليب تفكير السياسيين والجمهور العام على السواء.

إن زوال الاتحاد السوفيتى، الذى ضم أراضى وشعوب الإمبراطورية الروسية السابقة لثلاثة أرباع قرن إضافية، أدى إلى خلق روسيا جديدة، ما زالت بعيدة عن أن تكون دولة قومية. فما زالت روسيا كيان سياسى متعدد العرقيات والأديان والثقافات، وما زال الانقسام المسيحى – الإسلامى يلعب دورا هاما فيها. وروسيا أبعد من تركيا عن نموذج الدولة القومية، إذ توجد بينهما فجوة تاريخية، فالدولة التركية تقلصت إلى الأقاليم الأساسية التى يقطنها العرق التركى والأمة الثقافية التركية قبل قرن من حدوث ذلك (جزئيا فقط) للروس. وكما فى الماضى، ظلت روسيا دولة تجسد فكرة التخوم المسيحية – الإسلامية كمنطقة احتكاك. فما زالت مكانة الروس كعرق وثقافة قوية فى الاتحاد الروسى. ومع ذلك فلا بد من إعادة تعريف هذا الدور إذا كان لهذا البلد أن يصبح دولة قومية. كما يجب أيضا إعادة تعريف الهوية القومية الروسية: إذا ما كان يجب أن تركز على العرق الروسى أم تتبنى الفكرة المدنية للولاء الشامل للشعوب والثقافات المتنوعة. والسؤال حول ما إذا كان الاتحاد الروسى سوف يصبح دولة قومية أو مجتمع ما بعد حداثى يضم داخله مزيج من الجماعات وتخوم وظيفية، سؤال ما زال يبحث عن إجابة.

فى عام ١٩٩١ اتخذ الروس اختيارا حضاريا بالتخلى عن رؤيتهم الإمبراطورية لدولتهم. لكن هذا الاختيار لم يكن قاطعاً، وذلك على اعتبار قبضة موسكو القاسية على القوة فى الاتحاد السوفيتى، أو تجربة الصرب الذين تبنوا موقفا عدوانيا عندما كانوا فى وضع مشابه فى يوغسلافيا عام ١٩٩١ . فى كل اتحادات الكتلة الشرقية السابقة – الاتحاد السوفيتى ويوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا – عملت الأيديولوجية الشيوعية

كحاجز حديدى حجب المشكلات المضطربة وأبقى عليها تغلى تحت السطح دون أن يحلها. وما إن انهار هذا الحاجز حتى أخذت هذه المشكلات تتفجر. فانهيار اتحادى منطقة التخوم المسيحية الإسلامية - الاتحاد السوفيتى ويوغوسلافيا - كشف عن الوجه القبيح للنزاع الطائفى. لقد ساعد الحاجز الحديدى على تجاهل، إن لم يكن تدمير، أى بحث عن الوسائل الديمقراطية لتنظيم العلاقات الطائفية. وكما فى حالة الإسلام فى تركيا، لم يمنع القمع الدينى فى الاتحاد السوفيتى المسيحية الأرثوذكسية من معاودة الظهور بعد عام ١٩٩١ كجزء أصيل من الهوية القومية الروسية. وهو ما أثار بالضرورة ارتياب وعداء الجماعات المسلمة فى روسيا. لم يلجأ الروس للعنف للحفاظ على وحدة الاتحاد السوفيتى وتركوا لأنفسهم خيارات أفضل مما كان للصرب لبناء دولة قومية قائمة على الوحدة المدنية. ومع ذلك ظل الإسلام، دين أقليات كبيرة عديدة فى الاتحاد الروسى، التحدى الرئيسى. هذا ويجب النظر إلى حرب الانفصال الشيشانية فى إطار هذا المنظور الأوسع لعلاقات روسيا مع جماعاتها المسلمة - فى بقية شمال القوقاز وفى تترستان وغيرها - أو مع الجمهوريات المستقلة فى آسيا الوسطى وأذربيجان، التى تصر موسكو على الإبقاء على تأثيرها فيها. فالعلاقة الأوسع مع الشعوب المسلمة فى الإمبراطورية السابقة والحرب فى الشيشان مرتبطان بشكل وثيق.

إن صراع روسيا مع الشيشان أكثر من مجرد مشكلة انفصالية. فهذا البلد الجبلى الصغير تبلغ مساحته ١٥٠٠٠ كيلو مربع (أى نصف مساحة بلجيكا) وسكانه ١,١ مليون نسمة، كان الروس يمثلون ربعهم قبل أن يبدأ الصراع عام ١٩٩١. لقد تركت روسيا الجمهوريات السوفيتية الأربع عشرة الأخرى (سواء المسيحية أو الإسلامية) تنفصل دون مقاومة. لماذا إذن تقوى روسيا قبضتها على مقاطعة جبلية متمردة من خلال حرب لها نتائجها الوحشية المهولة على الجانبين؟ إن ترك الشيشان تنفصل معناه أن روسيا فقدت مكانتها فى منطقة التخوم، تلك المكانة التى حققتها من خلال قرون من الحروب الدموية فى القوقاز. كما أن تخلى روسيا عن الشيشان كان من شأنه أن يعطى إشارة غير مرغوبة للمقاطعات الأخرى التى يقطنها مسلمون يداعبهم طموح الاستقلال، مثل داغستان وكاباردا وتترستان. كان القوميون الشيشان على وشك الاستقلال،

وكان من الممكن لهم أن يفوزوا بتسوية سياسية عندما انسحبت القوات الروسية ١٩٩٦-١٩٩٩. لكن الأحداث خرجت عن السيطرة، سواء عندما قوت الجماعات الشيشانية الصغيرة ذات الارتباطات الإجرامية من تأثيرها، أو عندما خضع القادة الشيشان للفعالية المقاتلة الإسلامية كأداة تكتيكية للإبقاء على الثورة. إن إحياء الحركات الداعية للاستقلال فى شمال القوقاز جعل هذه المنطقة الحدودية من روسيا من جديد تخوما عسكرية بين المسيحية والإسلام. ويرى كثير من الروس أن المسلمين فى كل أنحاء الاتحاد الروسى ما زالوا يمثلون تهديدا انفصاليا. لم يكن من قبيل الصدفة إذن أنه بعد الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وبعد التحول فى الاتجاهات الغربية من النزعة الإسلامية من المبالاة إلى العداء، أصبح الرئيس الروسى، فلاديمير بوتن، يؤيد التضامن مع الغرب (المسيحى). إذ لم تكن روسيا لتضيع هـذه الفرصة، فلديها كثير من الجماعات المسلمة التى تود تأديبها.

جاء انحلال يوغسلافيا السابقة - دولة التخوم الثالثة فى هذا التحليل - نتيجة لقوة المشاعر القومية لدى الشعوب اليوغسلافية السابقة، وعلى الأخص الصرب والكروات. كان الوعى القومى لدى هذه الشعوب يقوم على الاختلاف الثقافى (والمذهبى) وركز على الرغبة فى بناء دول قومية مستقلة. بدأت عملية تأسيس الدولة القومية الصربية والكرواتية منذ أكثر من قرن، لكنها أعيقت بسبب التجربة اليوغوسلافية. ونتيجة لذلك فما زالت هاتان الدولتان تواجهان مشكلات فى التوحد مع الدول الإقليمية القائمة. ففى البوسنة والهرسك وكوسوفو ومونتنيجيرو ما زال الصرب والكروات والمسلمون السلاف والألبان يبحثون كيف ينفصلون عن بعضهم بعضاً. بدأت عملية بناء الدولة القومية الصربية عام ١٨٠٦ بسلسلة من الثورات وبناء وطن قومى صربى مستقل حول بلجراد عام ١٨٣٠. نزلت صربيا ميدان التوسع على حساب الإمبراطوريتين العثمانية والنمساوية المجاورتين. ومع ذلك فإن التوسع الناجح لحكم الأسرة الصربية فى المناطق السلافية وغير السلافية المجاورة بين عامى ١٩١٢ و١٩١٨ أدى حقيقة إلى إبطاء عملية تكوين الدولة القومية الصربية وحولها إلى خليط عرقى واسع: الدولة اليوغسلافية (ومعناها "السلاف الجنوبيين").

كانت حروب حل يوغسلافيا ١٩٩١-٢٠٠١ فى حقيقة الأمر نسخة متأخرة للصراع من أجل تأسيس الدولة القومية الصربية والكرواتية والبوسنية والألبانية والمقدونية والمونتنيجرية فى البلقان الغربى. لقد بنى الصرب دولتهم القومية فى القرن التاسع عشر فى مواجهة الإمبراطورية العثمانية الإسلامية المهيمنة، وما زالوا يعرفون دولتهم القومية من حيث المواجهة مع المسلمين: البوسنيين والكوسوفيين. إن التمركز الإقليمى للأمة الصربية الهيردرية المبعثرة لم يكتمل بعد. والدولة القومية الصربية ما زالت تواجه مشكلات كثيرة تحتاج إلى حل، منها العلاقات مع جمهورية الصرب، ذلك الكيان الصربى فى البوسنة الذى يعد اسميا جزءا من البوسنة والهرسك لكنه يخضع فى الحقيقة لسيطرة عناصر قومية صربية. وثمة مشكلة أخرى هى كوسوفو، التى ما زالت من الناحية القانونية جزءاً من صربيا، لكنها فى الحقيقة مستقلة سياسيا، وهو ما يجعلها "ثقبا أسود" حقيقيا فى القانون الدولى. ثمة مشكلة ثالثة هى مونتنيجيرو، التى تم اختزالها، فى التسعينيات، لتصبح شريكا صغيرا فى الاتحاد اليوغوسلافى، والتى تنقسم أغلبيتها الأرثوذكسية المسيحية المتحدثة بالصربية لجزأين متساويين: الأول يؤيد الاستقلال والآخر يؤيد الانضمام إلى صربيا. لقد أدى هذا التنافس إلى تحويل يوغسلافيا إلى دولة فيدرالية من صربيا ومونتنيجيرو. وما زال الدين الأرثوذكسى المسيحى عنصرا قويا ومميزا فى الهوية القومية للجماعات الصربية خارج الدولة الصربية: فى سلافونيا والبوسنة والهرسك ومونتنيجيرو وفويفودينا وكوسوفو.

ظهرت فكرة الدولة القومية الألبانية فى وقت متأخر نسبيا، فى أواخر القرن التاسع عشر، ذلك لأن معظم الألبان حتى وقت متأخر بعض الشىء كانوا يتوحدون مع الإمبراطورية (العثمانية) الإسلامية وليس مع دولة ألبانية. إن معظم الألبان يدينون بالإسلام، وهو ما يعود فى جزء منه إلى محاولة التميز عن جيرانهم الأرثوذكس المسيحيين – السلاف واليونانيين – الذين كانت أعدادهم وثقافتهم المهيمنة تمثل تهديداً للألبان بالاحتواء الثقافى. وقد جاءت معاهدة سان ستيفانو عام ١٨٧٨ التى أسست الدولة البلغارية بجوار ألبانيا لتوقظ الألبان على خطر احتوائهم من جانب جيرانهم وتحرك النزعة القومية الألبانية. تكونت الرابطة الألبانية عام ١٨٧٨ فى مدينة بريشتينا

لتكون الأساس للحركة القومية الألبانية. وقد أثر الاستياء من الدول القومية المسيحية المجاورة - صربيا واليونان وبلغاريا - على الفكرة القومية الألبانية، التى كانت تقليداً لهذه الدول وفى نفس الوقت عدوانية تجاهها. أنشئت الدولة الألبانية فى أثناء حروب البلقان، عام ١٩١٣، من خلال الدعم الحاسم من إيطاليا وإمبراطورية النمسا والمجر. ففى أثناء الاستعدادات للحرب العالمية الأولى زرعت هاتان القوتان الكبيرتان إسفيناً فى الحلف البلقانى الذى أسسته روسيا ضدهم. وبذلك حولوا طموحات صربيا عن ألبانيا إلى مقدونيا، حيث تصادمت طموحاتها فيها مع طموحات بلغاريا.

ما زال سكان الدولة الألبانية المعاصرة منقسمين إلى ٧٠٪ مسلمين و٢٠٪ مسيحيين أرثوذكس و١٠٪ مسيحيين كاثوليك. وهو ما يجعل ألبانيا واحدة من دول التخوم فى العصر الحديث. بعد استقلال هذا البلد فرضت ثلاثة أجيال من السياسيين الألبان معايير لا دينية. كان الهدف من ذلك تقوية القومية الألبانية من خلال طمس الانقسام المسيحى - الإسلامى وإخماد الهوية الإمبراطورية الإسلامية الرجعية. ثم جاء تأسيس كنيسة أرثوذكسية ألبانية مستقلة دينيا فى تيرانا عام ١٩٢٢، مستقلة عن الكنيستين اليونانية والسلافية، لتخدم السكان المسيحيين الأرثوذكس (٢٠٪) وفى الوقت نفسه لدعم القومية الألبانية. وقد وصلت السياسات اللادينية أوجها بحظر كل الأسماء ذات الأصول الدينية على يد إنفر هوكسا Enver Hoxha (لم ينس الديكتاتور إلا اسم عائلته هو). وقد عملت هذه الحملات اللادينية على تعميق الاختلاف بين الألبان فى ألبانيا والألبان فى كوسوفو. فهؤلاء الأخيرون مسلمون بالفعل وما زالوا يشعرون بأن الإسلام عنصراً قويا فى هويتهم الجماعية والقومية.

وكواحدة من الداخلين متأخرا بين الدول القومية فى البلقان، سيطر على ألبانيا منذ البداية هاجس الحركة التحررية الوحدوية التى طالبت بإقليم أكبر مرتين من دولة ألبانيا المستقلة. وقد حققت هذه الحركة زخماً فى القرن العشرين، فى الوقت الذى شهدت فيه شعوب البلقان تراجع القومية والتحريرية الوحدوية، اللتين اتسمتا بحروب وهزائم دموية. إذ تولد المد القومى بين الألبان فى كوسوفو وصربيا ومقدونيا ومونتنيجيرو وألبانيا بنفس القوة التى كان عليها فى المراحل المبكرة من بناء الدولة القومية،

على خلفية إجهاد الجيران من العمل القومي. وحتى اليوم يوجد وعى قومى قوى بين جماعات الألبان المتعددة، لكنهم مع ذلك ما زالوا مقسمين بين الولاء إلى الألبانية والولاء للدولة الإقليمية المؤسسة. فالصراعات العنيفة فى مقدونيا وكوسوفو، التى تؤدى الاختلافات الدينية فيها إلى إشعال النزاع القومى، وكذلك انهيار مؤسسات الدولة فى ألبانيا فى التسعينيات، زاد من تراجع صورة ألبانيا كدولة قومية إقليمية ناجزة.

الشرق الأوسط بين القومية العلمانية والدين:

إن بناء الدولة القومية فى الشرق الأوسط حاكى التطورات فى أوروبا، وفى الوقت نفسه بحث عن شكل ممكن للتنظيم السياسى للشعوب حديثة الاستقلال. ومن خلال "الحماية" و"الانتداب" عبر عصبة الأمم راقبت القوى الغربية يقظة الأمم التى كانت تتحين الفرص. وكما فى كل الأماكن الأخرى كان نموذج الدولة القومية "أنجح المنتجات التى تصدرها أوروبا"، لكن هذه العملية لم تكن سلسة قط، بل وربما يكون هذا "المنتج" كذلك "أكثر صادرات أوروبا أذى" (Liebich 2002: 104-8).

إن إسرائيل – وهى دولة حديثة أخرى فى منطقة ما بعد العثمانيين – تبرز كحالة خاصة فى منطقة التخوم المسيحية الإسلامية. وهى جزء من مثلث الحضارات والقوى السياسية المسيحى – الإسلامى – اليهودى الأوسع. كانت الحركة الاستيطانية الصهيونية وتأسيس دولة إسرائيل، عام ١٩٤٨، مثالاً آخر لعملية المركزة الإقليمية للأمم غير المركزة إقليميا فى منطقة ما بعد العثمانيين. وقد قوبلت تلك الأعمال بتعاطف دولى واسع بعد الهولوكوست فى أوروبا الواقعة تحت احتلال النازيين. وقد أصبحت الخاصية الأساسية للأمة الإسرائيلية هى تعريفها، فى المقام الأول، من حيث الدين، وهو ما يأتى متسقا مع تقاليد المنطقة. فاليهودى فقط هو المؤهل للهجرة إلى الدولة الجديدة، ناهيك عن تميز اليهود داخل الدولة. فضلا عن أن شبكة التضامن اليهودى العالمى دمغت هوية إسرائيل، حيث ظلت "دولة الشعب اليهودى"، وليس دولة لمواطنيها، ولا يُعترف فيها بالعرب الفلسطينيين كأقلية قومية.

ورغم هذا العنصر الدينى القوى فى الهوية الإسرائيلية يمكن، مع ذلك، النظر إلى شعب ودولة إسرائيل كأمة، أمة قومية، فى منطقة ما بعد العثمانيين. وينبغى فهم الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى كمشروعين قوميين متعارضين، تتصارع فيه أمتان على الإقليم الذى تريد كل منهما أن تؤسس عليه دولتها الخاصة. وكما فى دول أخرى كثيرة يتم دعم الدعاوى الإقليمية [المطالب بالأرض] بأدلة من التقاليد الدينية وميراث الأماكن المقدسة. ومن الأشياء التى تميز إسرائيل كحالة خاصة للدولة القومية تأثير الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى الذى جذب اهتمام ودعم هاتين الجماعتين العالميتين: اليهود والمسلمين. ومن أمثلة ذلك دعم منظمة المؤتمر الإسلامى والمنظمة الصهيونية العالمية للجماعتين الفلسطينية واليهودية فى القدس (Dumber 2002:12) وارتباط الصراع العربى – الإسرائيلى بفكرة المواجهة بين الإسلام والغرب، وبين الشرق والغرب، واحد من عناصر التشوش التى استغلها بمهارة القادة السياسيين والطائفيين. لقد أصبح صراع الشرق الأوسط صراعًا بين أمتين على الإقليم، وكذلك بؤرة لمواجهة عالمية. وذلك هو الأساس لفهم ديناميات الأمن الدولى للتخوم الحضارية. فمن ناحية ينظر كثير من العرب والمسلمين حول العالم إلى إسرائيل ككيان غريب زرعه الغرب فى أرض أجدادهم. ومن الناحية المقابلة أصبحت إسرائيل – أرض الميعاد فى التوراة – دولة للأمة اليهودية، لكن هل هذه الأمة أمة فقط لليهود الذين فى إسرائيل أم أنها أمة كل اليهود حول العالم الذين يدعمون إسرائيل؟ إن علاقة إسرائيل بالجماعة اليهودية العالمية ومشكلات الأقليات التى لم تحل تشوش تعريف الكيان السياسى الإسرائيلى كدولة قومية حديثه، بنفس طريقة استمرار انقسام الأمم العربية بين النزعة القومية القطرية والارتباط بالعروبة. وقد تكون بعض الدول العربية أفضل من إسرائيل فى التكامل الداخلى. إن ما يميز إسرائيل كدولة قومية هو هويتها الثقافية المميزة، بما فى ذلك الدين واللغة اللذان يرسمان الخط الفاصل بين الإسرائيليين وجيرانهم.

من الواضح أن البلاد المختلفة فى الشرق الأوسط وصلت مراحل مختلفة فى بناء دولها القومية. فالأردن، مثلا، أقرب لفكرة الدولة القومية من الكويت أو اليمن. إذ من الصعب تمييز سكان الكويت عن سكان المناطق المجاورة، إلى جانب ارتفاع نسبة

الأجانب، العرب وغير العرب. وبدورها تأتى الأردن، التى فصلتها القوى الاستعمارية عن فلسطين وسوريا الكبرى، ونصف سكانها من أصل فلسطينى، فى مكانة تالية لمصر فى بناء الدولة القومية.

من بين كل الدول العربية تبدو مصر الأقرب إلى نموذج الدولة القومية. لكن مصر، مع ذلك، كغيرها من الدول ذات الأغلبية العربية المسلمة، تنقسم بين الهوية العربية الواسعة والوعى القومى المحلى. ومصر، حتى وإن كانت تعتبر القبلة الثقافية والسياسية، بل والروحية كذلك، للعالم العربى، فإنها أصبحت دولة قومية فى ذاتها. فمصر لها هوية وتاريخ مميزان كدولة منفصلة لآلاف السنين. لم يكن من قبيل الصدفة، إذن، أن كانت السياسة الخارجية المصرية، بما فى ذلك موقفها من الصراع الفلسطينى، فى مراحل كثيرة مختلفة إلى درجة كبيرة عن الخط العربى العام، وأظهرت وعيا قوميا منفصلا. والأكثر من ذلك أن الجماعتين الكبيرتين فى هذا البلد، المسلمين العرب والأقباط المسيحيين، اللتين تتحدثان نفس اللهجة العربية، تشتركان فى الشعور بالانتماء إلى الأمة المصرية الحديثة، رغم حالات عنف الشارع والتمييز الطائفى. كان هدف الأقباط دائمًا يتمثل فى تحويل المجتمع المصرى ليكون مجتمعا دمجيا تعدديا لا يفرض التنوع الثقافى فيه مشكلات على مشاركتهم فى الحياة القومية. وقد تعاون المسلمون والمسيحيون فى الثورة الوطنية ضد البريطانيين عام ١٩٢١، تلك الثورة التى كان شعارها اتحاد الهلال مع الصليب. وقد كان للأقباط هدفًا واحداً فى هذه الثورة: المشاركة المتكافئة مع المسلمين فى المجتمع والدولة المصريين المستقلين. ويبدو أن هذه الأحداث كشفت عن صيغة للتعاون السياسى القبطى – المسلم فى الدولة القومية المصرية. ومع ذلك فإن العنف الطائفى التالى، الذى ينتج فى الغالب عن الإحباط من عدم التنمية الاقتصادية، يعكس صعوبات تحقيق هذا المثال. وتصر الحكومة وكثير من المفكرين على ضرورة دعم اندماج الجماعتين بقوة، لكن عوامل مثل النزعة المحافظة لهذا الشعب المتدين بعمق تسهم فى الإبقاء على انقسام المجتمع المصرى إلى جماعتين مذهبيتين كبيرتين. فغالبية المسلمون يجدون أنه من الصعب عليهم أن يتخلوا عن هيمنتهم التاريخية، بينما يرفض ملايين الأقباط التضحية بهويتهم الطائفية القديمة.

لم يظهر الأقباط قط تعبئة للعمل السياسى، ربما بسبب القوة غير المتكافئة للجماعتين والتشتت الجغرافى للأقباط. فالمسيحيون المصريون يعيشون فى كافة محافظات مصر، لكنهم لا يشكلون أغلبية فى أى مكان. وقد رفض الأقباط مقترحات بتمثيل ثابت فى البرلمان المصرى (بطريقة تشبه النظام السياسى اللبنانى)، كما رفضوا الأفكار التى تعرفهم كأقلية، ربما لخوفهم من حدوث مزيد من التمييز إذا لم يندمجوا فى الأمة المصرية.

والمشكلة هنا ربما تأتى من الحماية غير الكافية للحقوق الثقافية والسياسية للأقلية المسيحية وتحمل مخاطر حول الوحدة المستقبلية للدولة القومية المصرية. وربما تكون النزعة القومية الدمجية أحد طرق استيعاب الأقلية الدينية. وبهذا المعنى لا تكون مصر قد قطعت كامل الطريق إلى بناء الدولة القومية، ولا تكون قد وجدت بعد حلا سحريا للمشكلات فى العلاقات الاقتصادية والعرقية - الدينية. لقد أظهر مبدأ الدولة القومية نفسه قيودا معينة، منها الهدف المطلق لمشروع أى دولة قومية وهو التجانس الثقافى. إن فتح الأغلبية الطريق واسعًا للتنوع الثقافى فى الداخل والتعاون الإقليمى فى الخارج يبدو أنه الخيار الأفضل.

ظهرت الدول المعاصرة فى سوريا والعراق والأردن نتيجة لانهيار الإمبراطورية العثمانية فى الحرب العالمية الأولى. ورسم حدودها الدبلوماسيون الاستعماريون الفرنسيون والإنجليز. فقد أعلنوا نظام الانتداب على الأقاليم العثمانية السابقة بالهدف المعلن: إعداد الشعوب التى كانت واقعة تحت الهيمنة لخلق دولها الخاصة. على ذلك هندس الإنجليزى سيكس والفرنسى بيكو الحدود بين سوريا والعراق، ضامين الموصل للأخيرة كعملية مبادلة فى لعبتهم الإمبريالية العالمية. ولو كان تخطيطهم غير ذلك لاختلف الكثير فى السياسة الدولية فى الخليج والشرق الأوسط عند نهاية القرن العشرين. على أن فرنسا وبريطانيا لم تقنعا فقط بتقسيم سوريا التاريخية (التى تشمل الدول المعاصرة فى سوريا ولبنان وفلسطين والأردن وجزءًا من تركيا) بينهما، بل عمدت بريطانيا إلى تقسيم الإقليم الواقع تحت انتدابها إلى فلسطين (التى قسمت بعد ذلك إلى دولة يهودية وأخرى عربية) وشرق الأردن، وفرنسا بدورها خلقت لبنان الكبير كدولة

ذات أغلبية مسيحية موالية لفرنسا فى الشرق الأوسط على حساب سوريا. كما سلم الفرنسيون لواء الإسكندرية لتركيا فى أواخر الثلاثينيات فى مقابل عدم انضمام أنقرة للحلف النازى. وما زال التحرريون الوحدويون السوريون ينظرون إلى هذين الإقليمين كأجزاء مقتطعة من وطنهم.

بعد الاستقلال وجدت دول الشرق الأوسط ذات السكان المسلمين والمسيحيين المختلطين، مثل سوريا والعراق، فرصة لإقامة دول قومية علمانية. وكان اختيارهم هو الانضمام لمجموعة الدول القومية وكسر الحلقة المفرغة من التخلف والأبنية الاجتماعية التقليدية. لكن حلم التحديث أثبت أنه صعب المنال فى الشرق الأوسط، وسرعان ما أفسحت العلمانية الطريق لنظم سلطوية وقومية بحثًا عن الشرعية.

تتألف الأقلية المسيحية فى سوريا من نحو مليون شخص، أو ٦,٥٪ من عدد سكان هذا البلد. وهذه الأقلية تنقسم بدورها بين طوائف عديدة. أكثر من نصف مسيحيى سوريا من الأرثوذكس اليونانيين (نحو ٥٠٣٠٠٠)، يليهم الكاثوليك اليونانيون (١١٨٠٠٠) وجماعات أخرى عديدة استوطنت سوريا مؤخرًا فرارًا من الاضطهاد فى تركيا والعراق: الأرثوذكس والكاثوليك الأرمن والأرثوذكس والكاثوليك السريان والآشوريين والكلدانيين (Mouawad 2001: 51-3) وقد أسس حزب البعث، الذى وصل فرعه السورى إلى السلطة عام ١٩٦٣، نظاما علمانيا يتبع أيديولوجية مؤسسه المسيحى السورى ميشيل عفلق. ورغم عدم تقرير الإسلام باعتباره دين الدولة؛ فإن رئيس الجمهورية السورية يجب أن يكون مسلمًا. وفى عام ١٩٨٢ مثلت أعمال الشغب من جانب الإخوان المسلمين فى حماه أوج ظهور المعارضة الإسلامية للنظام العلمانى وأدت إلى قمع ثقيل للإسلاميين. ومع ذلك فقد أجبر ظهور النزعة الإسلامية والأداء الاقتصادى المضطرب والهزيمة أمام إسرائيل الرئيس حافظ الأسد على تبنى الإسلام الشعبى كشرعية لنظامه. وينظر مسيحيو سوريا، الذين يتمتعون الآن بحرية أكبر مما كانوا عليه تحت الحكم العثمانى، إلى نظام حافظ وبشار الأسد كقوة حامية متعاطفة. وربما كان ذلك لأن النخبة العلوية، التى ينتمى إليها الأسد الأب والابن، ليس لها سوى قاعدة طائفية ضيقة –

طائفة الشيعة العلويين – وتسعى للتحالف مع الأقليات الدينية الأخرى، بما فى ذلك المسيحيين. وفى مثل هذا الموقف فإن المسيحيين عندما يواجهون مشكلات فى ظل نظام دكتاتورى فإن ذلك يكون بالاشتراك مع المواطنين الآخرين.

اتبعت الدولة العراقية، التى أنشئت فى الثلاثينيات، طريق نمو مماثل، رغم أن هذه الدولة ما بعد الاستعمارية لعبت دورا خاصا فى التخوم المسيحية – الإسلامية. والعراق، ذلك الخليط من الجماعات الثقافية والعرقية ضعيفة الولاء العام للهوية العراقية، يضم ٢٠٪ من العرب السنة و٢٠٪ من الأكراد (السنة فى الغالب) و٥٧٪ من العرب الشيعة. ويمثل هذا البلد مشكلة لأولئك (بما فى ذلك قادته) الذين يحاولون تعريف حدود الأمة العراقية. وربما نتيجة لذلك داعبت قادة العراق، الذين غرقوا فى أموال البترول التى انهالت عليهم كما لو كانت من مغارة على بابا، طموحات التوسع الإقليمى أكثر من قادة الدول الأخرى. وهو ما وضعهم فى النهاية فى صراع مع نظام الدول القومية الذى يهيمن عليه الغرب.

إن أراضى العراق المعاصر لم تكن قط جزءًا من الإمبراطورية المسيحية، وفى مرحلة معينة فى العصور القديمة، نجحت طوائف مسيحية، مطرودة من الإمبراطورية البيزنطية، فى تحويل أغلبية السكان الميزوبوتاميين إلى المسيحية. ورغم خضوعهم لآلاف السنين للسيطرة والغزو الأجنبى ظل المسيحيون الميزوبوتاميون معزلين عن بقية العالم المسيحى، وما زالت تلك العزلة تمثل الخاصية المحدِّدة لهويتهم. وقد عاش هؤلاء المسيحيون، الذين يقدر عددهم اليوم بنحو ٦٠٠,٠٠٠ (أى ٣٪ من سكان الدولة) أوقاتا صعبة بعد استقلال العراق. ففى عام ١٩٣٣ نفذ جيش الدولة العراقية الوليدة مذبحة بحق نحو ٣٠٠٠ من المسيحيين الآشوريين الذين تعلقوا بطموحات الحكم الذاتى السياسى. وقد أدت هذه الأحداث إلى تخويف كل الجماعات المسيحية فى العراق، وجعلتهم ينزوون جانبا على مدى عقود. وفى ظل حكم حزب البعث، الذى تمثل أيديولوجيته مزيج من القومية العربية والاشتراكية الشعبية، تشكلت العراق كجمهورية علمانية. وقد كان التوجه العلمانى المعلن لنظام صدام حسين هو ما دفع الولايات المتحدة وحلفاؤها لدعمه ضد آيات الله فى أثناء الحرب العراقية – الإيرانية فى الثمانينيات.

كانت الأقلية السنية، التي تتمركز جغرافيا في الجزء الأوسط من العراق، تمارس دومًا تأثيرًا على السياسة العراقية يتجاوز حصتها من السكان. فلم تتح للشيعة والأكراد والمسيحيين فرصًا لتحديد مصير هذا البلد. أما حالة وزير الخارجية ونائب رئيس الوزراء، لفترة طويلة، طارق عزيز، المسيحي، فتمثل استثناءً وليس القاعدة. إذ إنه في أثناء الحرب العراقية – الإيرانية في الثمانينيات حاول نظام صدام حسين أن يعطي حرية أكبر للأقليات المختلفة حتى يقوى بينهم الإحساس بالانتماء للأمة العراقية. ومع ذلك ظل عدم الترابط والتجانس الخاصية المحدِّدة للكيان العراقي، الذي ما زال يمثل فسيفساء هشة من الجماعات. ومن الغريب أن انعدام التجانس هذا يمكن تفسيره كواحد من الأسباب الرئيسية للروح التوسعية للقادة العراقيين. إذ من السهل أن يحلم قادة العراق بابتلاع أقاليم مجاورة، مثل الكويت ومقاطعة خوزستان الإيرانية، الأقرب ثقافيا للعراقيين، إذا كان لديهم بالفعل في الداخل هذا الخليط المتباين من الجماعات. وهذا الموقف دفع النظام العراقي إلى استخدام تشكيلة من الإشارات إلى الوحدة القومية والإسلام لحشد الدعم الشعبي. فالحقيقة هي أن النظام البعثي، حتى وإن كان قد وصل إلى السلطة بوعد العلمانية؛ فإنه تبنى دستورًا يضع الإسلام باعتباره دين الدولة. وكان النظام في ذلك يخضع لضغط إكساب نفسه الشرعية بين السكان المسلمين.

هذا ويجب النظر إلى عداء العراق مع الغرب بعد عام ١٩٩٠ من منظور التطور غير المستقيم للكيان السياسي القومي العراقي والإحباط المتنامي نتيجة لفشل بناء الدولة القومية. وقد أسهم تدفق الثروة الجديدة الناتجة عن استغلال موارد نفط العراق في إكساب النظام ثقة في النفس في مواجهته مع الغرب. ونتيجة لذلك فإن أفعال صدام حسين لم تعمل فحسب في اتجاه عدم تحقق الهدف المعلن الخاص بدمج الدولة القومية العراقية، بل أدت إلى مزيد من التقوقع الإقليمي بين الجماعات المختلفة بعد الهزائم العسكرية العديدة. إن انعدام التجانس يهدد العراق بالتفسخ، فبعد الحرب الأولى التي قادتها الولايات المتحدة ضد صدام حسين، من ١٩٩٠ إلى ٢٠٠٣، أصبح شمال العراق منفصلا عمليا عن السيطرة المركزية لبغداد. حيث أسس الأكراد المحليون والمسيحيون (الآشوريون والكلدانيون) كيانا مستقلا فعليا يتم فيه تعليم اللغة

الكردية والسريانية (وليس العربية) فى المدارس: ومع ذلك فالمسيحيون فى هذه المناطق، كما فى المناطق الأخرى فى العراق وسوريا ولبنان، يتطلعون أكثر إلى إمكانية الهجرة إلى الغرب بسبب حالة انعدام الأمن الاجتماعى التى يعيشون فيها. وما زالت الشكوك تحوم حول ما إن كانت الأمور تتحول إلى الأحسن بعد إسقاط النظام السلطوى. ومما يشير إلى اتجاه عام، أكثر منه حادثة فردية، أن الهجوم على الأحياء المسيحية فى البصرة كان من أول أعمال العصيان الشيعى ضد صدام حسين فى أثناء حرب الخليج عام ١٩٩٠.

لقد كان لتبنى نموذج الدولة القومية فى الشرق الأوسط نتيجة هامة للغاية: خروج أعداد كبيرة من المسيحيين من المنطقة. فهجرة مسيحى الشرق الأوسط والتناقص المطلق والنسبى فى أعدادهم يمثل واحداً من التطورات الأساسية التى تشكل منظر التخوم المسيحية - الإسلامية فى المنطقة. توضح الكتابات الحديثة أن المسيحيين يفرون من كل أنحاء الشرق الأوسط، وهذا جزء من عملية تعزيز الدول القومية الحديثة فى البلاد ذات الأغلبية المسلمة. فقد تناقص المسيحيون فى تركيا من ٢ مليون فى بداية القرن العشرين إلى عدة آلاف فقط اليوم. وفيما كان المسيحيون يشكلون نحو ثلث سكان سوريا فى أوائل القرن العشرين، نجد أنهم تناقصوا إلى أقل من ١٠٪ بنهاية القرن. وفى عام ١٩٣٢ كان المسيحيون يمثلون أكثر من ٥٠٪ من سكان لبنان، لكنهم لا يزيدون الآن عن ٣٠٪ (Editors Introduction 2001: 3) ومرد هذا التناقص مصدرين رئيسيين: الهجرة وانخفاض معدلات المواليد، لكنه يوضح بجلاء التأثيرات الجانبية لإعادة المركزة الإقليمية للأمم التى لم تكن متمركزة إقليميا فى الشرق الأوسط الحديث.

أما فيما يتعلق بالأمم الثلاثة فى شمال القوقاز فإنها لم تنجح بعد فى تعزيز دولها القومية التى تأسست بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. فرغم أن جورجيا وأرمينيا وأذربيجان تضم أغلبيات عرقية - قومية مميزة بوضوح؛ فإن مسألة ما إذا كانت هذه الدولة القومية يسودها الولاء الشامل الذى يجمع الأغلبيات والأقليات معا، ما زالت موضع شك. إذ من الواضح، على سبيل المثال، أن مناطق جورجيا المختلفة لم تندمج بعد بالكامل فى دولة قومية واحدة. فالنزعة القومية الجورجية القوية، التى كانت

موجودة حتى فى الحقبة السوفيتية، خلفت إحساسًا بالقلق لدى الأقليات فى هذا البلد، ومنهم المنجرل Mingrelians والسفان Svans واللاز Laz (الذين تعيش أغلبياتهم فى تركيا) الذين يتحدثون لغات قريبة من اللغة الجورجية، لكنهم مع ذلك يحتفظون بهويات إقليمية قوية. كما أن الصراعات فى أبخازيا وأوسيتيا الجنوبية أفسدت فترة وجود جورجيا كدولة مستقلة. غير أن مشكلة انفصال أبخازيا ليست مشكلة بين الجورجيين الأرثوذكس المسيحيين والأبخاز المسلمين (ذلك ببساطة لأن نصف الأبخاز مسيحيون أيضا)، بل مشكلة عرقية وجغرافية، حيث نسقت الحكومة المحلية (بدعم روسى) انفصال أبخازيا. ومع ذلك ففى بعض حالات صراعات الأقليات تزيد المواجهة على طول الخط المسيحى – الإسلامى من مشكلات مشروع الدولة القومية الجورجية. فالعداء المسيحى – الإسلامى يلعب دورا أساسيا فى الخصومات بين الأرمن والأذر. وقد أدت الحرب على إقليم ناجورنو كاراباخ إلى "تطهير" الدولتين الأرمينية والأذرية. فبعد المذابح ضد الأرمن فى باكو Baku وسومجيت Sumgait غادر ٣٠٠,٠٠٠ أرمنى أذربيجان، فى حين تم طرد ١٦٧,٠٠٠ أذرى من أرمينيا. ويقدر عدد الأرمن الذين ما زالوا يعيشون فى أذربيجان بـ ١٨,٠٠٠ فقط، فيما غادر عشرات الآلاف من الأذر إقليم ناجورنو كاراباخ الذى تسيطر عليه أرمينيا (Minority Rights Group 1997) وحقيقة وجود جماعة كبيرة من الأذر تعيش فى إيران عبر الحدود مع أذربيجان تزيد من صورة عدم اكتمال الدولة القومية الأذرية. إن تخوم المنطقة القوقازية ما زالت مائعة، وما زال من غير الواضح ما إذا كانت الولاءات الشاملة للدول القومية الإقليمية تجُب الهويات الإقليمية أو الحضارية الأوسع التى تضرب بجذورها فى تاريخ التخوم المسيحية – الإسلامية.

آخر شظايا الإمبراطورية العثمانية: مصادر عدم الأمن:

إن من الصعوبة بمكان تعريف الدولة فى حالات مقدونيا ولبنان والبوسنة – والهرسك وقبرص كدول قومية. فالجماعات الرئيسية فى مقدونيا والبوسنة، على سبيل المثال، عبارة عن مجموعات طائفية ضعيفة تم إعلانها كأمم من جانب نظام يوغسلافيا السابقة. كان تيتو – هو نفسه نصف كرواتى نصف سلوفينى – يؤيد هندسة الأمم

الجديدة: مونتنيجيرو ومقدونيا فى الأربعينيات، ومسلمو البوسنة فى السبعينيات، كوسيلة لتحجيم تأثير الصرب فى الاتحاد اليوغوسلافى الاشتراكى. فى ١٩٩١، وفى الوقت الذى كان الموقف فيه مشتعلاً فى كرواتيا وسلوفنيا، طالبت مقدونيا بحذر باستقلالها، وهو ما تحقق لها بطريقة سلمية تبعث على الدهشة. ومثلها مثل البوسنة وصربيا ومونتنيجيرو، احتفظت مقدونيا بخاصية أساسية من يوغسلافيا السابقة: مزيج السكان والتوتر الطائفى. إذ ما زالت هذه الدولة تجسد التخوم المسيحية – الإسلامية. ويتنبأ معظم منظرى الصراعات العرقية بانهيار مقدونيا المستقلة نتيجة للتوتر بين السلاف المقدونيين الأرثوذكس والألبان المسلمين الذين يمثلون ربع السكان ويعيشون فى منطقة مدمجة فى شمال غرب مقدونيا. وهذا التهديد يصبح أكثر خطرا عندما يهدد الصراع فى كوسوفو المجاورة بالتدفق عبر الحدود المقدونية. غير أن هناك عاملين حالا دون انهيار الدولة الوليدة: دعم الحكومة لنظام الحصص الطائفية فى البرلمان ومجلس الوزراء، والالتزام الدولى بالحفاظ على وحدة هذه الدولة متعددة العرقيات (بخاصة فى عام ٢٠٠١ عندما شن رجال حرب العصابات الألبان حملة عنف بأهداف انفصالية). حيث تم التصدى لهذه الأزمة وظلت سكوبى واحدة من المدن القليلة فى منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية التى حافظت على شخصيتها المختلطة كجزء من منطقة الاحتكاك. ومع ذلك ظل التمييز الدينى بين الجماعتين مصدراً للكراهية فى النفسية الجماهيرية، وأصحاب المشروعات السياسية يستخدمون هذا الاختلاف لتعبئة الدعم الشعبى. وليس من قبيل الصدفة إذن أن الجماعتين تعيران اهتماما كبيرا للرموز الدينية وأماكن العبادة. فبناء الكنائس والمساجد والمعالم الرمزية (مثل الصليب العملاق الذى تم نصبه عام ٢٠٠٢ على جبل فودنو المطل على سكوبى) ليس سوى جزء من المواجهة السياسية. لقد ساعد الدعم الدبلوماسى والعسكرى الدولى دولة مقدونيا الوليدة على البقاء، حتى وإن كانت ما زالت بعيدة عن نموذج الدولة القومية، وهو ما ينعش آمال إمكانية تحقق الدول متعددة العرقيات القائمة على الهوية المدنية فى منطقة البلقان.

ثمة تشابهات معينة بين عمليات تكوين يوغسلافيا ولبنان فى العقد الثالث من القرن العشرين. فكلاهما تأسس بدعم رئيسى من الدبلوماسية الفرنسية بعد انتصار

فرنسا فى الحرب العالمية الأولى، وكلاهما كان يهدف إلى خلق بوتقة لصهر الجماعات العديدة التى تعيش جنباً إلى جنب منذ قرون وتتحدث لغة مشتركة. فيما كانت هذه الجماعات منفصلة واقعيا من حيث اختلاف الأديان: الإسلام والمسيحية الشرقية والغربية. وفى كلتا الحالتين كان من المتوقع من الجماعة القيادية فى العشرينيات أن تكون موالية لفرنسا وللغرب. كان الهدف هو بناء دولتين قوميتين علمانيتين حديثتين متجانستين إلى حد ما. والتجربة التاريخية لبناء الدولة القومية فى فرنسا لم تكن بعيدة عن أذهان مؤلفى مشروعى الدولة القومية اللبنانية واليوغوسلافية.

ظهرت الدولة الحديثة فى لبنان على يد قوة (الانتداب) الاستعمارية الفرنسية فى العشرينيات كجزيرة مسيحية وسط المحيط الإسلامى الشرق أوسطى. لكن عقود الصراع الطائفى المرتبط بالبحث عن هوية قومية فى دولة ما بعد الاستعمار أرهقت الدولة اللبنانية الهشة. إذ كان من الصعب تأسيس دولة قومية على فسيفساء من الجماعات المذهبية، كانت ممتزجة فيزيقيا، وليس عقليا، واستمرت فى العمل بشكل منفصل. لقد استلهم مشروع الدولة القومية اللبنانية من فكرة الترتيب السياسى الاتحادى [القائم على نظام الحصص] بين الجماعات المذهبية العديدة، التى كانت تعيش فى الإقليم الواقع تحت الانتداب الفرنسى فى العشرينيات، والذى كان يعرف باسم لبنان الكبير. وكان من العناصر الأساسية لهذا النظام المكانة الرئيسية للمسيحيين المارونيين، بميراثهم الطويل من الحكم الذاتى والعلاقات الحميمة مع فرنسا، وقد أضاف الفرنسيون إلى هذا الإقليم أراضى أقليات دينية منشقة أخرى (الدروز والشيعة والمسيحيين الأرثوذكس اليونانيين واليونيات **Uniate**، وكذلك بعض مناطق السنة على ساحل البحر المتوسط). ورغم التنوع الطائفى سرعان ما تطورت لبنان إلى هوية مميزة تقوم على ثلاثة دعائم: الاتفاق السياسى على نسب محددة للتمثيل الطائفى فى المؤسسات السياسية، وسياسة خارجية توازن بين الغرب الصناعى والشرق العربى، واقتصاد يقوم على مبادئ التجارة الحرة. غير أن هذه الهوية المميزة لا يجب أخذها باعتبارها وعى قومى شامل. إذ لم تتوقف الجماعات المختلفة قط عن التشكيك فيما بدا الأساس للاستقرار فى الدولة اللبنانية – نظام التمثيل الثابت – وذلك لأنها لم تتوقف قط عن التشكيك فى الأعداد المخصصة لكل منها.

إن الجوهر المذهبي والطائفي للسياسة في لبنان أعاق بناء الدولة القومية، ومع ذلك بقيت الدولة اللبنانية، رغم التوتر والحروب الأهلية، وذلك لأسباب عديدة. أولاً، لأن الجماعات الدينية اللبنانية لم تصغ قط مطالب سياسية انفصالية ممكنة، كما أن أعضاء كل الأقليات ما زالوا يتوحدون مع دولة لبنان. فلم تكن حروب ١٩٧٥-١٩٩٠ أكثر من صراع لتحقيق مزيد من القوة في الدولة القائمة، في حين لم يكن "للمذهبية السياسية" (نظام التمثيل الثابت) معنى أبعد من السياسة الطائفية. ثانيًا، لم يؤدِ الاحتلال السوري للبنان إلى تدمير الدعائم الثلاث للوحدة اللبنانية التي سبق أن أشرنا إليها. فقد كانت سوريا تسعى إلى السيطرة على لبنان، لكن ليس إنهاء نظامها السياسي، فدمشق تفضل الاستقرار في لبنان على الأحلام الرومانسية بسوريا الكبرى أو التضامن الإسلامي. وفي مرات كثيرة خذلت سوريا تحالفها مع الائتلاف اليميني المسلم في لبنان باسم أهداف السياسة الواقعية.

ومثل البوسنة يمكن للبنان أن تكون دولة، لكن ليس أمة. توضح الخرائط في شكل (٣-١) كيف شجع المزيج العرقي في الدولتين الانقسام السياسي والعسكري. ومن الصعب، مع ذلك، الفصل الإقليمي بين الجماعات المذهبية الممتزجة في آخر "شظيتين من بقايا الإمبراطورية العثمانية" (Corm 1986: 48). وعلى خلاف البوسنة، التي ينقسم فيها الإقليم بين الجماعات الرئيسية الثلاثة، يظل مشروع الدولة القومية اللبنانية ممكنًا. وقد قدم رئيس وزراء ما بعد الحرب، رفيق الحريري، تسوية تقوم على إحياء الاقتصاد الليبرالي والموازنة بين الولاء المعلن لسوريا والتفاعل المتزايد مع الغرب. وتوضح مصادر كثيرة أن الالتزام نحو القومية اللبنانية الشاملة نمى بين المسيحيين المارونيين بعد نهاية الحرب الأهلية عام ١٩٩٠. وقد أزال ذلك أحد العوائق الرئيسية من طريق مشروع الدولة القومية اللبنانية. وإذا كان لهذا المشروع أن يكتب له النجاح فيجب على كل الجماعات أن تبذل ما في وسعها للتوفيق بين العلمانية الحديثة والأساس المذهبي لديمقراطية الاتحادية اللبنانية. لقد ظل الانفصال الطائفي جزءًا من الحياة حتى بعد توقيع "اتفاقات الطائف" عام ١٩٨٩. ومع ذلك يظل العنف الطائفي والسيطرة السورية والتطرف الشيعي، الذي تشعله المواجهة العربية - الإسرائيلية في الجنوب، تظل هذه المعوقات الرئيسية أمام بناء دولة قومية لبنانية قابلة للحياة.

كان على جمهورية البوسنة والهرسك اليوغوسلافية السابقة، بعد عام ١٩٩١، أن تختار بين بديلين: بناء كيان تعددى من جماعاتها المكوِّنة الثلاث أو الانقسام إلى ثلاث دول قومية. إن السلاف المسلمين البوسنيين والصرب المسيحيين الأرثوذكس والكروات الكاثوليك يتحدثون لغة واحدة، لكن تفصل بينهم الديانات والخبرات التاريخية المختلفة. كان من العوامل التى أسهمت فى زيادة تعقد الموقف، مقارنة بلبنان، ارتباط الصرب والكروات بالنزعة القومية فى الدولتين المجاورتين. وكما فى الأماكن الأخرى فى منطقة الاحتكاك استخدم أصحاب المشروعات العرقية الاختلاف الدينى بين الجماعات البوسنية وذكريات العنف المريرة فى تعبئة الدعم الشعبى. ففى أوائل التسعينيات كان الخيار هو بناء دول قومية منفصلة فى البوسنة، وكانت الحرب الطائفية التالية لها هدف واحد: بناء ثلاث دول قومية فى غرب البلقان – الدولة الصربية والكرواتية والمسلمة البوسنية – على حساب وجود البوسنة والهرسك كدولة واحدة. وقد كانت الجماعات الدينية الثلاث تحارب من أجل التحديد الإقليمى لدولها القومية.

لقد ساهمت عوامل كثيرة فى تشكيل الوعى القومى المتمايز بين الجماعات الثلاث: تأثير النزعة القومية فى صربيا وكرواتيا المجاورتين، والأساطير التاريخية المختلفة والعدائية فى الغالب للمجموعات الثلاث، وتعزيز الاختلاف بين الجماعات العرقية والقومية فى يوغوسلافيا السابقة، وأنشطة أصحاب المشروعات العرقية الذين شجعوا القومية بقوة سعيا وراء أهداف أنانية. كان التوازن بين الصراع والتعاون فى البوسنة يعتمد عادة على العوامل الخارجية. وعلى ذلك فإن الصدام الصربى – الكرواتى دمر ليس فقط الاتحاد اليوغوسلافى، بل دمر كذلك التوازن الطائفى فى البوسنة والهرسك، التى كانت تعرف كوحدة إدارية، أكثر منها وحدة قومية، فى يوغوسلافيا السابقة. فقد كانت البوسنة والهرسك الجمهورية الوحيدة، من بين الجمهوريات اليوغوسلافية الست، التى لما تكن تنتمى إلى أمة واحدة، بل للأمم الثلاث التى تقطنها.

إن التصنيف الرسمى لاختلاف الجماعات أتخم يوغسلافيا الاشتراكية بأفكار وممارسات غذت عدم الثقة بين الجماعات. فثمة هرمية كانت قائمة بين الأمم السلافية الست المكونة ليوغوسلافيا، وكانت "القوميات" (الأقليات) العديدة ترتبط بأمم تمثلها دول

تقع خارج الحدود، فى حين لم يكن "لجماعات عرقية" مثل الغجر Gypsy والفلاش Vlach دولاً خارج الحدود ترتبط معها بروابط قرابة. وقد استمر أناس كثيرون يفكرون بهذه الطريقة الهرمية نفسها حتى بعد انتهاء يوغسلافيا، طامحين من وراء ذلك إلى "تقوية" جماعاتهم. كانت الأمم تطمح إلى الاستقلال، و"القوميات" تحلم بأن تصبح "أمماً" لها حق الانفصال، و"الجماعات العرقية" بأن تصبح "قوميات". ومن هنا جاء التوتر حول الاعتراف بحق تقرير المصير للسلاف المسلمين البوسنيين (وهم "أمة" تشمل السلاف المسلمين الذين يسكنون منطقة سانجاك Sanjdak المقسمة بين صربيا ومقدونيا) أو حق كوسوفو فى أن تصبح جمهورية لها حق الانفصال.

جاء انهيار النظام الشيوعى وانتهاء فكرة "بوتقة الصهر" اليوغوسلافية ليقضى على بؤرتين قويتين للهوية الجماعية. إذ إن الفراغ الأيديولوجى الناتج جعل الجماعات الثلاث فى البوسنة تتحول إلى هوياتها التقليدية، فأصبحت هوياتها المذهبية المنفصلة الأساس لبناء ثلاث أمم منفصلة. لقد كانت النزعة القومية، وليس التطرف الدينى، القوة الدافعة للحرب الأهلية البوسنية. وكان ذلك استمراراً للتكوين المتأخر للدولة القومية الصربية والكرواتية، الذى شمل المسلمين البوسنيين بعد ذلك. أما المسلمون البوسنيون (وهو اسم يشير إلى تصنيف عرقى أكثر منه دينى)، الأقل عدداً والذين يفتقرون إلى الخبرة التاريخية كحركة قومية قوية، فقد كانوا فى وضع سيئ منذ البداية. وكانت فكرة أنهم يدافعون عن وطنهم هى التى رفعت معنوياتهم فى الحروب البوسنية، وهى الروح التى كانت أعلى من روح الصرب والكروات بشهادة كل المراقبين.

لقد طرح الصراع البوسنى تساؤلات أخلاقية وسياسية حرجة حول التحول العنيف للمجتمعات التعددية إلى دول قومية. كان دور "أصحاب المشروعات العرقية" فى كل الجوانب رئيسيا فى الحروب البوسنية. فهؤلاء، المتصارعين على القوة وصائدى أرواح المسيحيين والمسلمين البوسنيين، زرعوا المعاناة والكراهية، واستغلوا مخاوف الشعوب من التمييز والعنف من أجل خلق كيانات صغيرة مستقلة يمكنهم استنزافها بسهولة. فلاذت الجماعات الثلاث بالهوية الإقصائية، وفضلت أن تعيش فى دول قومية خاصة بها بدلاً من التعايش فى كيان سياسى بوسنى يشاركهم فيه أناس ليسوا موضع ثقة.

ونتيجة للخوف من انتقال عدوى المثال البوسنى ونشوب حروب تقسيم تدميرية جديدة فى المحيط الأوروبى، أعد المجتمع الدولى للتدخل وتأسيس شكل من السيطرة على عملية تكوين الأمم والدول القومية فى البلقان. لقد أعاد الصراع البوسنى النزاع الطائفى المذهبى من جديد كعامل مؤثر فى السياسة وبناء الدول القومية فى جنوب شرق أوروبا. وفى دايتون عام ١٩٩٥ فرضت الدبلوماسية الدولية مشروعا للسلام وبناء الدولة البوسنية التعددية، لم يجد القادة الطائفيون والقوميون المحليون مفرا من قبوله، حيث شعروا بعدم جدوى دفع خططهم القومية إلى الأمام من دون إقرارها من جانب القوى الكبرى فى الغرب. هذا وما زال التوتر القومى ونفسية المواجهة المسيحية - الإسلامية تضطرب تحت السطح، فيما تهيمن التجزئة العرقية وبناء الدولة القومية على التعددية فى البوسنة. وعليه يجب على صانعى السياسة فى أوروبا والولايات المتحدة والأمم المتحدة وحلف شمال الأطلنطى أن يضعوا العامل المذهبى فى الحسبان عند بناء الدول القومية إذا أرادوا لسياساتهم أن تكون فعالة فى سياق واقع ما بعد الحرب الباردة فى منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية.

مشاريع الدولة القومية التى لم تتحقق بعد: النقاط الأكثر سخونة على التخوم:

فى دول عديدة فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى لم تكتمل بعد عمليات بناء الدولة القومية أو الاستيعاب من جانب دولة قومية مجاورة قريبة ثقافيا. ففى قبرص والمناطق الفلسطينية وكوسوفو والشيشان ما زالت الفكرة القومية الهيردرية للأمة حية بقوة، لكنها لم تؤدِ بعد إلى بناء دول قومية. من أمثلة ذلك أن الأغلبية اليونانية فى قبرص تتأرجح منذ عقود بين فكرة الاتحاد مع اليونان والاحتفاظ بدولة تعددية مستقلة. ولولا الاحتلال البريطانى لقبرص، الذى دام من معاهدة برلين إلى عام ١٩٦٠، عام الأمم المتحدة لتصفية الاستعمار، لكان من السهل تخيل اندماج قبرص فى اليونان أو تركيا، كما حدث مع كريت التى أدمجت فى الأولى. عندما غزا الجيش التركى قبرص بعد الانقلاب المؤيد للاتحاد مع اليونان، بعد أربعة عشر عامًا من استقلالها،

كانت الجزيرة مقسمة بين جانبين ظهر أنهما يعملان للاندماج في الدولتين القوميتين اليونانية والتركية. وجاءت محنة الاقتتال القومي والغزو التركي للجزيرة ليضعف من فرص إعادة توحيد الجزيرة، فيما أدى الخوف من رد الفعل التركي إلى تهدئة روح الاتحاد [مع اليونان]. وقد ظلت مشكلة قبرص الرئيسية علاقتها المحيرة مع بناء الدولة القومية العالمي. فلا جزؤها الجنوبي القبرصي - اليوناني ولا جزؤها الشمالي المحتل تركيًا يمكن تعريفه كدولة قومية. كما أن العلاقة بين أنقرة وأثينا، وليس بين قادة الجماعتين القبرصيتين، هي التي تكون دائما حاسمة على المستقبل السياسي للجزيرة. إن الوعد بضم قبرص للاتحاد الأوروبي يمكن أن يكسر هذا المأزق. فقد يؤدي إلى تقارب القبارصة اليونانيين من اليونان والقبارصة الأتراك من تركيا، أو ربما يقود إلى إحياء مشروع الستينيات للدولة القبرصية المستقلة (والموحدة)، لكن في هذه المرة تحت النفوذ الحميد للاتحاد الأوروبي.

لم يسبق مطلقًا أن كانت المناطق الفلسطينية وكوسوفو دولتين مستقلتين، ومع ذلك فإن بناء الدولة هو هدفهما الرئيسي الآن. في كلتا الحالتين يعمل الاختلاف المذهبي عن المتغلبين عليهم حاليا على تعزيز العنصر القومي. كان بناء الدولة القومية الهدف الأساسي للحركة الفلسطينية منذ الحرب العالمية الثانية. في عام ١٩٤٨ كان السؤال هو ما إذا كان يجب إقامة دولة فلسطينية مستقلة داخل حدود الانتداب البريطاني (وكان ذلك موقف الدول العربية) أم قصرها على إقليم الدولة العربية، كما عرفها قرار مجلس الأمن رقم ١٨١، الذي اعترف أيضًا بحق تقرير المصير لسكان فلسطين اليهود. كانت بريطانيا في ذلك الوقت غير قادرة على معالجة الصراع الذي خلقته بين العرب واليهود، فسلمت القضية برمتها للأمم المتحدة التي قررت خلق دولتين بحدود غير منطقية. وفي الحرب الفلسطينية التالية ١٩٤٨-١٩٤٩ نجحت القوات الإسرائيلية جيدة التنظيم في إلحاق الهزيمة بالدول العربية المجاورة وتأسيس دولة يهودية في معظم إقليم الانتداب الفلسطيني. ومنذ البدايات الأولى للصراع العربي - الإسرائيلي كانت صور مواجهة الشرق والغرب تتغلغل في نفسية الجماهير. وبعيداً عن قضية بناء الدولة القومية ما زالت المشكلة العربية - الإسرائيلية مشكلة نفسية في الأساس. إنها جزء من الأبنية العقلية في عقول ملايين الناس، تنعكس بعد ذلك في أفعال سياسية ذات نتائج خطيرة.

غير أن الإدارة المصرية فى غزة والأردنية فى الضفة الغربية والقدس الشرقية بين عامى ١٩٤٩ و١٩٦٧ لم تؤدِ إلا إلى تعقيد الموقف. إذ حال ذلك دون إنشاء مؤسسات الدولة الفلسطينية. لذلك كان على فكرة الدولة الفلسطينية أن تمر بسلسلة من الخطوات: إنشاء منظمة التحرير الفلسطينية، التى عملت على مدى سنوات كنموذج أولى لبنية الدولة الفلسطينية، ثم اعتراف منظمة التحرير بإسرائيل عام ١٩٨٨، الذى فتح الطريق للعملية السلمية للبناء الفعلى للدولة القومية الفلسطينية، ثم اعتراف إسرائيل بمنظمة التحرير الفلسطينية بإعلان المبادئ الذى تم توقيعه فى أوسلو فى أغسطس ١٩٩٣، وبحلول عام ١٩٩٦ كانت إسرائيل قد انسحبت من ٦٠٪ من قطاع غزة و ٥٪ من الضفة الغربية. وفى هذه المناطق تم تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية، لكن مناطق الحكم الذاتى المجزأة هذه تطوقها أحزمة من الاحتلال الإسرائيلى. وهو الموقف الذى يحول جديا دون بناء الدولة الفلسطينية، وأسهم فى انفجار الانتفاضة الثانية عام ٢٠٠٠.

إن البيئة السياسية فى إسرائيل – تلك الدولة التى تُعَرف بدينها المختلف وتتمتع بدعم الجماعة اليهودية العالمية وتستبعد الفلسطينيين – تؤثر على هوية وخاصية الصراع مع الفلسطينيين. فقد ارتفعت شعبية الإسلاميين، وتحديداً فى منظمتى حماس والجهاد الإسلامى، فى الانتفاضتين: فى ١٩٨٧–١٩٩١ وفيما بعد ٢٠٠١. ويرتبط الإسلاميون بعلاقات وثيقة مع المتطرفين فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى، ويستهدفون إنجاز دولة فلسطينية تُحكَم وفقًا لقواعد الإسلام. وفى نفس الوقت يتمسك كثير من القوميين الفلسطينيين، مسلمين ومسيحيين، بفكرة العلمانية. والصراع بين الطرفين يلوح فى الكيان الفلسطينى الوليد. وكما فى حالة مصر بعد ١٩٢٠، يبدو أن هذه المشكلة لن تحل بتأسيس دولة قومية. فنتيجة لكون القيادة العلمانية لمنظمة التحرير والسلطة الوطنية الفلسطينية تواجه مشكلات صعبة فى علاقاتها بالسلطات الإسرائيلية فإن النزعة الإسلامية تتمتع بتأثير متزايد داخل الحركة الاستقلالية. كانت هناك فرصة جيدة لكى تتحول حماس والأحزاب الإسلامية الأخرى إلى حزب معارض فى سلطة وطنية فلسطينية تعددية، لكن يبدو أنه فى موقف المواجهة الحالى يكون من

الأرجح أن تستمر حماس (وهى تنظيم سياسى حديث ذو أيديولوجية قديمة وإقصائية) فى مسارها اللاديمقراطى. إن ظهور النزعة الإسلامية سوف يؤثر بالسلب على الميزة الكبيرة التى تمتعت بها حركة التحرر الوطنى الفلسطينى فى الماضى: العلمانية. فمع صعود النزعة الإسلامية يوضع المسيحيين الفلسطينيين تحت ضغوط إضافية، فى حين أن من الأهمية بمكان أن توجد طريقة لإدماجهم، وهم أقلية مهمشة تمثل ٣٪ فى مجتمع أغلبيته الكبيرة من المسلمين. وكما فى أجزاء العالم الأخرى فإن الدافع إلى بناء دول قومية متجانسة، وما يصاحب ذلك من رُهاب الأجانب، يخلق توترات فى العلاقات الدولية فى الشرق الأوسط. إن الاستيعاب الناجح للهويات الطائفية المختلفة فى أى دولة فى الشرق الأوسط ضرورة، ولهذا السبب قد يكون من الضرورى التطلع أبعد من منطق الدولة القومية. ويجب على سياسيى إسرائيل أن يدركوا أن مستقبل دولتهم سيكون أفضل إذا ما تمتع الفلسطينيون أيضًا بالاستقرار والازدهار.

إن مونتنيجيرو، تلك الإمارة المختبئة فى جبال البلقان لم تُخضع قط بالكامل للعثمانيين. وقد تم إدماجها بعد الحرب العالمية الأولى فى مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين (يوغسلافيا فيما بعد) على أساس تقاربها اللغوى والدينى من الصرب. كانت مونتنيجيرو تاريخيا مقسمة فى الحقيقة بين من يعتبرون أنفسهم صربًا – "البيض" – وأولئك الذين يعتبرون أنفسهم جماعة عرقية منفصلة: "الخضر". وفى المراحل المبكرة من الحروب على تركة يوغسلافيا حارب جيش مونتنيجيرو فى كرواتيا إلى جانب الصرب (كان قصف دوبروفنيك مأثرتهم فى هذه الحرب)، وانضموا ليوجوسلافيا المتبقية مع الصرب. وفيما بعد فى التسعينيات سعى المجتمع والحكومة فى مونتنيجيرو إلى إبعاد أنفسهم عن بلجراد. وتبنى كثيرون منهم سياسة "خضراء" بلغت ذروتها فى رئاسة ميلو دجوكانوفيتش المؤيد للاستقلال. إن مونتنيجيرو مجتمع متعدد العرقيات تمثل أغلبيته ٦٢٪ من إجمالى عدد السكان البالغ نصف مليون نسمة. وليس هناك سجل كبير من العداء بين المونتنيجريين والألبان، الذين يمثلون ٦,٥٪ من السكان ويقتنون منطقة مدمجة فى الجنوب، ومع ذلك فالجماعتان تعيشان منفصلتان عن بعضهما. حتى إن مونتنيجيرو وفرت الملاذ للألبان الفارين من القمع الصربى وضربات

حلف شمال الأطلنطى ليوغسلافيا عام ١٩٩٩، ومع ذلك فما زال حاضرا ذلك الغيظ من أولئك المونتنجريين الذين اعتنقوا الإسلام فى أثناء السيطرة العثمانية ويعرفون بالسلاف المسلمين البوسنيين، الذين يمثلون ١٤,٦٪ من السكان ويعيشون فى الأساس فى نوفى بازار سانجاك، وهو جزء من مونتنيجيرو مقسم بين صربيا والبوسنة. إن مونتنيجيرو مرشحة لأن تكون منطقة اختبار أخرى لإمكانية قيام دول متعددة العرقيات فى عصر الدول القومية المتأخر فى البلقان.

كان سكان كوسوفو مقسمين تقريبًا إلى نصفين، بين الصرب والألبان، عندما انتزعت صربيا المقاطعة من الإمبراطورية العثمانية عام ١٩١٢، كانت غالبية الألبان مسلمين، مع جماعة كاثوليكية صغيرة (نحو ٥٠,٠٠٠) وكان الصرب من المسيحيين، إلى جانب أقلية صغيرة من المسلمين (الجورانتسى Gorantsi) إلى الجنوب من المقاطعة. وفى العقود التالية كانت كوسوفو مشهدًا لتغيرات ديموغرافية عنيفة يصعب إعادة بنائها اليوم بحذافيرها. وكانت النتيجة مقاطعة ٩٠٪ منها ألبان فى نهاية القرن العشرين. إذ انتقلت إليها كثير من العائلات الصربية بعد حرب البلقان، وربما انتقل إليها كذلك بعض الألبان فى أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كانت تابعة لألبانيا. وثمة مصدر آخر لتلك التغيرات تمثل فى ارتفاع معدل الخصوبة بين الألبان المسلمين، وكذلك الرحيل الاختيارى للصرب من أرض كوسوفو المعادية إلى مدن صربيا الأكثر تقدمًا. وبين الحربين العالميتين بدأت الحكومة حملة استيعاب عندما كان التدريس فى المدارس يتم باللغة الصربية فقط. وبعد استيلاء الشيوعيين على السلطة فى بلجراد عام ١٩٤٥ مُنح ألبان كوسوفو حقوقا تعليمية، ثم حكما ذاتيا محدودا عام ١٩٦٨، ثم حكما ذاتيا كاملا فى إطار صربيا من خلال الدستور اليوغوسلافى. لم تعترف بلجراد قط بحق ألبان كوسوفو فى أن تكون لهم دولة خاصة فى يوغسلافيا وذلك لأنهم ليسوا سلاف، وكذلك لأن للألبان دولة قومية بالفعل خارج الحدود. وعلى النقيض من ذلك لم يرد ألبان كوسوفو أقل من جمهورية يكون لها الحق فى الانفصال. وبعد أعمال الشغب التى قام بها الألبان عام ١٩٨١، التى كانت فى الأساس حول لغة التعليم، وقع فى كوسوفو تصادم بين برنامجين قوميين متعارضين: صربى وألبانى. حُرمت كوسوفو

من حكمها الذاتى عام ١٩٨٩، وفى عام ١٩٩٠ تم حل جمعيتها التشريعية (البرلمان)، ثم ألغى الرئيس الصربى المتطرف سلوبودان ميلوسوفيتش رئاستها عام ١٩٩١. وردا على ذلك نظمت رابطة كوسوفو الديمقراطية استفتاءً أيدت نتائجه الاستقلال فى سبتمبر ١٩٩٠. وفى عام ١٩٩٢ أنشأ الألبان نظام تعليميا وإداريا ألبانيا موازيا. كان ذلك كله دينامية قومية ليس لها علاقة بالأديان. ومع ذلك فقد أسهمت الأساطير التاريخية الحية والهوية المذهبية المختلفة للألبان المسلمين والصرب الأرثوذكس الذين يجلون كوسوفو باعتبارها مهد دولتهم وكنيستهم وأمتهم، أسهمت إلى درجة كبيرة فى مناخ التعصب والاستعداد للاقتتال.

ومن جانبهم، يدفع القادة الكوسوفيون، ومنهم الرئيس روجوفا، بإصرار فى اتجاه الاعتراف الدولى باستقلال مقاطعتهم. وذلك يتعارض مع تفسير مبدأ هلسنكى الخاص بحرمة حدود الدول، تلك الحدود التى رسمتها لجنة بادنتر فى بداية الحروب اليوغسلافية التى اعترفت عمليا بحق تقرير المصير للجمهوريات السابقة، والمقاطعات التى كانت تتمتع بالحكم الذاتى (مثل كوسوفو فى يوغسلافيا والشيشان فى الاتحاد السوفيتى السابق). وفى كوسوفو تواصل تدهور العلاقات العرقية باستمرار فى التسعينيات، ووصلت ذروتها فى حرب العصابات وضربات حلف شمال الأطلنطى عام ١٩٩٩ التى طردت الجيش اليوغوسلافى من كوسوفو. كانت نتيجة ذلك خضوع الإقليم واقعيا لحماية الأمم المتحدة، وما زال يمثل ثقبا أسود من منظور القانون الدولى. فمن الناحية الرسمية ينتمى الإقليم لصربيا، فى حين أنه مستقل من الناحية العملية. على أن الأصولية الإسلامية لا تمثل مشكلة فى الإقليم، بقدر هيمنة الانفصال القومى. ومع ذلك يظل الاختلاف الدينى مصدرا رئيسيا للكراهية الطائفية.

أعلنت الشيشان استقلالها، من جانب واحد، بعد الانقلاب الشيوعى الفاشل فى موسكو عام ١٩٩١. ومع ذلك ظلت احتمالات بناء دولة قومية فى هذه المقاطعة المتمردة غائمة حتى بعد اثنى عشر عامًا. أولاً، لم تقف موسكو أمام انفصال الجمهوريات السوفيتية السابقة فى البلطيق وما وراء القوقاز وآسيا الوسطى، وحتى أوكرانيا وبيلاروس، عن الإمبراطورية، لكنها تمسكت بفكرة الحفاظ على الوحدة الإقليمية للاتحاد الروسى

بحدود الحقبة السوفيتية. ولم يتردد رئيسا روسيا المتعاقبان، يلتسين وبوتن، فى الدخول فى حربين دمويتين فى الشيشان من أجل الاحتفاظ بهذه المقاطعة المتمردة. كان شاغلهم أن استقلال الشيشان سوف يكون بداية لسلسلة من ردود الفعل بين الشعوب المسلمة الأخرى فى شمال القوقاز – الفولجا والتتر والبشكير – الذين يتوقون أيضا للتحرر من النفوذ الروسى. ومن هنا تأتى المقاومة الضارية لمطالب الاستقلال من جانب القادة القوميين والدينيين فى الشيشان، الذين تصفهم موسكو بأنهم "إرهابيين" و"متطرفين" و"أصوليين إسلاميين". كل ما هنالك أن موسكو فى خطابها استعاضت عن مسمى "المعادين للسوفيت" الذى كان سائدا فى الحقبة السابقة بمسمى "المعادين للديمقراطية".

ثانيًا، ورغم السجل الحافل، على مدى قرون طويلة، بالمقاومة القوية للاحتلال الروسى، فإن الشيشانيين يفتقرون إلى الخبرة فى إدارة دولة خاصة بهم. إن الخبرة التاريخية وطموحات الشيشانيين ترتبط ببؤرتين أخريين للهوية: الإسلام والهوية الإقليمية للشعوب المسلمة فى شمال القوقاز. عندما احتك الروس بالشيشانيين لأول مرة فى القرن السادس عشر كان هؤلاء الأخيرون مجتمعا عشائريا ذا ثقافة تغلب عليها الوثنية. وفى أثناء الصراع مع روسيا توحد الشيشانيون فى النهاية حول هوية إسلامية محاربة. شارك الشيشانيون فى هبات مقاومة منتظمة فى شمال القوقاز: فى ١٧٨٥-١٧٩١ عندما وحد الشيخ الشيشانى، من طائفة المسلمين النقشبنديين، منصور أوشورما، كل القوقاز الشمالى فى حرب مقدسة ضد الروس، و١٨٢٤-١٨٥٤ فى أثناء "الغزوات" (الحروب المقدسة) بقيادة إمام شامل، و١٨٧٧-١٨٧٨ إبان الحروب الروسية – التركية، و١٩٢٠-١٩٢٢ عندما وقفت الشعوب المسلمة فى المنطقة ضد البيض والحمر فى الحرب الأهلية الروسية. هذا ويستمد الصراع الدعم الأيديولوجى من "الطرق" (الأخويات الصوفية). فعندما نجح السوفيت فى تهدئة الشيشان عام ١٩٢٢، وبخاصة بعد أن أبعد ستالين شعبها عام ١٩٤٤ وأغلق كل مساجدها، كان من الصعب تصديق أن الشيشانيين سوف تقوم لهم قائمة مرة ثانية بالطريقة التى ظهروا بها مجدداً منذ عام ١٩٩١ (Benningsen-Broxup 1996: 1-7)، وربما كان عزل ستالين للشيشانيين هو

مـا أدى بهم للعمل القومى المنفصل للمـرة الأولى فى تاريخـهم. فكل تلك الخبـرات السابقة كانت تركز على المقاومة أكثر منها على إقامة دولة مستقلة، فيما ظلت الإشارة للدين قوية، إذ "لا يقتصر دور الإسلام فى شمال القوقاز على كونه تعبيرا عن الإرث القومى فقط. فلكى يتم قبول المرء كشيشانى أو أنجوشى أو داغستانى فلا بد أن يثبت إخلاصه بشكل ملائم للإسلام" (Bryan 1996: 195). وما زالت الطرق مؤثرة فى الحركات القومية فى شمال القوقاز. والإسلام يعطى للجماعات العرقية العديدة فى المنطقة بعداً لا يكونوا من دونه سوى جماعات صغيرة ليس لها هدف سياسى ممكن. وحتى دوداييف، الجنرال السوفيتى الذى ألهب الحركة الاستقلالية المعاصرة، شدد على أن الإسلام "هو القوة الوحيدة القادرة على توحيد الأمم القوقازية ومقاومة الأيديولوجيات والعقائد الأجنبية" (Benningsen-Broxup 1996: 232). ومما لا يخلو من مغزى أن من أول قرارات المجلس الوطنى الشيشانى، بعد انتخاب دوداييف رئيساً للشيشان، كان تأسيس حزب الاستقلال القوقازى بهدف إقامة اتحاد مستقل من الشعوب المسلمة فى شمال القوقاز. وقد وضعت الهيئة التشريعية الشيشانية الوطنية لذلك برنامجاً من ثلاث مراحل: الاستقلال أولاً، ثم اتحاد كونفدرالى، وفيما بعد اتحاد شعوب الجبل القوقازية. وعلى هذا فإن مخاوف روسيا من أن الحركة الشيشانية تستهدف إشعال كل القوقاز الشمالى، من أبخازيا وكاباردينو – بالكاريا إلى أنجوشيا وداغستان، لم تكن من دون أساس. وإستراتيجية روسيا فى هذا الموقف من السهل فك شفرتها: قتل القائد سوف يفرق كل القطيع. كانت الشيشان قد حصلت عمليا على استقلالها بعد الحرب الشيشانية الأولى فى التسعينيات عندما اضطرت روسيا، التى كانت تواجه تحديات معنوية وعسكرية، إلى سحب قواتها من الإقليم بالكامل. لكن الولاءات الإقليمية والإسلامية، التى دفعت العمليات المتطرفة فى المقاطعات المجاورة، نشأت عن الولاءات الأوسع للقادة المحليين. وقضية الدولة القومية الشيشانية، فى هذا السياق، تظل مشوشة على أقل تقدير.

أخيرا، ثمة خاصية أخرى لعصر الدول القومية هى اختفاء "مدن التخوم"، التى ظلت النموذج لعمليات الاستيطان الكبيرة فى منطقة الاحتكاك على مدى قرون. كانت مدن التخوم التى وسعت جماعات عديدة، مثل إسطنبول وسالونيكا وسراييفو والإسكندرية

وبيروت والقدس، النمط المهيمن للمستوطنات الحضرية فى منطقة الاحتكاك، لكن لم يبقى من هذا الميراث سوى القليل بعد مجىء نموذج الدولة القومية. ففى إسطنبول، التى كانت فيما سبق قلب منطقة الاحتكاك، انخفضت أعداد السكان غير الأتراك وغير المسلمين بشكل كبير، فمن مدينة يقطنها ٤٠٠,٠٠٠ تركى و ٢٨٠,٠٠٠ يونانى و١٥٠,٠٠٠ أرمينى و ٥٠,٠٠٠ يهودى و١٥,٠٠٠ "آخرين" قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة، أصبحت إسطنبول الآن مدينة ضخمة تضم أكثر من ١٠ مليون شخص، منهم فقط ٢,٠٠٠ يونانى و١٧,٠٠٠ أرمينى و٢٠,٠٠٠ يهودى (Kotek 1996: 92). إن الانقسام العنيف لمدن مثل نيقوصيا وبيروت وسراييفو وموتزار وكسوفسكا ميتروفيكا، بهدف خلق أقاليم قومية أو طائفية خالصة، ذلك الهدف الغامض، أصبح رمزًا محزنًا للسياسة المعاصرة لبناء الدولة القومية فى منطقة الاحتكاك.

الخلاصة: اختلاف سرعات بناء الدولة القومية والصراع الدولى:

أود أن أختتم هذا الجزء بملاحظتين. أولاً، على الرغم من أن الدين لم يكن الدافع المحدد فى خلق الدول القومية فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى؛ فإن الهوية الدينية لعبت دورا هاما فى تعبئة الجماهير خلف الفكرة القومية. ثانيًا، هناك مشكلة خطيرة على الأمن الدولى تنشأ من السرعات المختلفة للتحول إلى الدول القومية فى بلاد منطقة ما بعد العثمانيين. فهذه الدول انتقلت فى مراحل تاريخية مختلفة، وبمعدلات سرعة مختلفة، بعيداً عن بنية الإمبراطوريات الانتقائية الضخمة فى اتجاه بناء الدول القومية. وفى حين أكملت بعض الشعوب منذ وقت طويل بناء دولها القومية وتواجه الآن تحديات ذات طبيعة مختلفة تمامًا – مثل التكامل الإقليمى والعولمة، وتذويب حرياتها القومية فى جماعة أوسع (وهو ما سوف نصفه بمجتمع ما بعد الحداثة بجماعاته المتناثرة وظهور تخوم وظيفية جديدة بين هذه الجماعات) – ما زالت شعوب أخرى مثبتة عند مرحلة بناء الدولة القومية، بكل مضامينها على الحرية الإنسانية والعلاقات بين الجماعات. إن السرعات المختلفة لتطور الأشكال الاجتماعية والسياسية تخلق اختلافًا

فى أهداف ووسائل العمل الجماعى فى الدول والبلاد المختلفة. وهو ما يؤدى فى الغالب إلى احتكاك حاد. كما أن المعايير المتغيرة والمعقدة المتعلقة بهدف التنظيم الاجتماعى والسياسى، فى مراحل تطوره المختلفة، تزيد من التشوش.

فالأمم التى بدأت أولاً فى بناء دولها الإقليمية أصبح لها ميزة واضحة على تلك التى لحقت بالقطار فيما بعد، وقد أصبح ذلك مصدراً للصراع، بخاصة على الأقاليم.

لقد أوجد بناء الدول القومية، بلا ريب، إمكانيات للنمو والتطور. وكلما كانت الدول قد حصلت على استقلالها متأخرا عن الإمبراطورية العثمانية كلما ضعفت فرصها فى النمو. ففى الوقت الذى كانت الشعوب المسيحية فى أوروبا الجنوبية الشرقية قد أسست دولها القومية فى القرن التاسع عشر، كان جيرانهم المسلمون ما زالوا يعيشون فى إطار الهيبة الإمبريالية للإمبراطورية الإسلامية العثمانية. وبذلك انتزعت الدول القومية المسيحية فى البلقان فرصاً وأقاليم طالب بها جيرانهم فيما بعد. وعندما وعت الشعوب الإسلامية فى المنطقة – الأتراك والألبان والمسلمين البوسنيين والشعوب العربية المختلفة والأذر والأكراد – أيديولوجية القومية، كانت حماستهم القومية تفوق جيرانهم المسيحيين. وكذلك اختلفت طريقة التعامل مع الأقليات الدينية إلى درجة كبيرة من فترة لأخرى ومن بلد لآخر. ففى حين نجحت إسبانيا والمجر وصربيا واليونان ورومانيا فى تطهير أقاليمها من العنصر المسلم، الذى كانت له السيطرة فى السابق، كان على القادمين المتأخرين، مثل بلغاريا والبوسنة ومقدونيا، وكذلك ألبانيا، أن تتصرف بشكل مختلف.

إن كثير من الأمور اعتمد على طريقة بناء الناس للعلاقات الطائفية على المستويين المحلى والإقليمى. وقد اعتمدت الحدود الإقليمية فى البلقان والشرق الأوسط على عمليات سياسية اختلفت من مكان لآخر وخلقت إمكانات للصراع. وكثير من الدول الذى انبثقت عن التخوم المسيحية – الإسلامية، بما فى ذلك الاتحاد السوفيتى / روسيا ويوغسلافيا ولبنان والسودان، واجهت خطر التفسخ فى عصر الدول القومية. آثرت بعض هذه الدول الحل الفيدرالى. وتفسخت الدول سيئة المآل فى منطقة الاحتكاك – يوغسلافيا والاتحاد السوفيتى – تحت ضربات البناء المتأخر للدول، وأحيت الانقسامات على طول الخط

المسيحى – الإسلامى. إن الفدرالية (كما يتضح من أصل الكلمة اللاتينى foedus الذى يعنى الاتفاق أو العهد) ترتبط بعقد الصفقات والتسويات حول الحكم. لكن الاتفاقات الفدرالية فى منطقة الاحتكاك لم تكن دائما اختيارية ومجزية للجميع، على الأقل ليس فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. ففى الأخير أثبتت بعض هذه التحالفات الفدرالية أنها تقف على أرض ضحلة، كما أوضحت الأزمات العنيفة فى يوغسلافيا السابقة وأجزاء من الاتحاد السوفيتى السابق ولبنان. وفى يوغسلافيا والقوقاز تحولت المشكلة إلى صراع على المركزة الإقليمية للأمم غير المركزة إقليميا، وهو الصراع الذى حصد أرواح كثيرة. وفى الوقت الحالى يحمل التوتر بين نموذج الدول القومية الحديث ومنطق المجتمعات المختلطة المقسمة بالتخوم الوظيفية، وهو منطق ما بعد الحداثة هذا، يحمل مضامين هامة على نفسية التخوم. فهل يمكن لتركيا، على سبيل المثال، أن تتخلى عن هدف الدولة القومية الموحدة وتعترف بأخطائها التاريخية فى التعامل مع أقلياتها، فى سياق سعيها للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى؟ وهذه المشكلة ذاتها قائمة حتى داخل الاتحاد الأوروبى، فيما يتعلق مثلاً باليونان – ذات "الأقلية المسلمة" والأغلبية الأرثوذكسية – وموازنتها بين عضويتها فى الاتحاد الأوروبى ونزعتها القومية.

إننا إذا مع عرفنا الدولة القومية بأنها تجسيد جهود بناء الدولة المنصبة على أقلمة territorialization [بمعنى المركزة الإقليمية] العلاقات الاجتماعية للأمة (Hall 1995: 8)، وإذا ما عرفنا الأمة بأنها إظهار ولاءات عامة شاملة قوية، لا تعوقها ولاءات ثقافية أوسع، مثل العروبة، فى هذه الحالة يكون التجانس الدينى والثقافى للمجتمع عنصرا أساسيا لبناء الدولة القومية. غير أن عملية المجانسة هذه لم تكن جزءًا من الواقع الاجتماعى فى الإمبراطوريات متعددة العرقيات فى التخوم المسيحية – الإسلامية، التى أدت فيها الجماعات الدينية والعرقية وظائف منفصلة، والتى كان يسودها هرميات جيدة الترتيب للجماعات. فعملية المجانسة تلك من خصائص الدول القومية التى أخذت مكان الإمبراطوريات متعددة العرقيات. ومع ذلك فلا يمكن للدولة القومية أن تكون موحدة بالكامل، فالتجزىء، الموروث عن تاريخ امتد لأكثر من ألف عام للتخوم المسيحية – الإسلامية،

يظل جزءاً من الحياة الاجتماعية. وحيثما يسود هذا التجزىء لن تتمكن الدولة القومية من فرض إحساسا موحدا بالهوية. علاوة على أنه فى العالم المعاصر يتنافس الولاء للدولة القومية مع عديد من الهويات الأخرى فى "السوق الحرة" ما بعد الحديثة للهويات. فهناك صراع بين الرؤية القومية للمجتمع التى يمكن أن تعبئ كل طبقاته باسم الهدف المشترك، والرؤية ما بعد الحديثة للعالم. ويمكن أن يصير الأمر إلى قدر كبير من التوتر داخل المجتمع الذى يؤمن بأنه جزء من بنية دولية ما بعد حداثية، فيما يواجه تحديات من دول قومية شابة وقوية مجاورة يمكنها بسهولة أن تحشد الولاءات القومية.

ثمة قيود معينة يجب التغلب عليها لفهم منطق التخوم المسيحية – الإسلامية فى عصر الدولة القومية. هناك رأى فى العلم الاجتماعى يقول إن الدافعية الجماعية للفعل فى عصر الدول القومية تركز على جماعات تستهدف تعزيز المصالح الاقتصادية لأعضائها. أى إن الصراع أو التعاون الطائفى يتحدد، بذلك، عن طريق سلوك الاختيار العقلانى والمصالح المادية. لكن مثل هذه التفسيرات أصبحت غير كافية اليوم. إن الناس يمثلون جزءاً من عدد كبير من الجماعات والأنظمة ولكى يكون لديهم الدافع للفعل فإنهم يكونوا فى حاجة إلى تفسيرات للقضايا الاجتماعية والأخلاقية "غير العقلانية". وعلاوة على ذلك يسلم كثير من دارسى العلاقات الدولية بأن الهوية "الثقافية" الهامة الوحيدة فى العصر الحديث، التى تترتب عليها نتائج سياسية كبيرة، تنتمى للدولة القومية. فى نظرية النظم لبيرتالانفى **Bertalaffy** انتقل مفهوم المجتمع كنظام متطور من فكرة مجموعة الأفراد أو "الذرات الاجتماعية" إلى مفهوم المجتمع الذى يكون الاقتصاد والأمة فيه كل واحد منظم على مستوى أعلى من الأجزاء المكوِّنة له. هذا الفهم الكلى للواقع الاجتماعى كان إيجابيا بوجه عام لتطور التفكير السياسى، لكنه أدى كذلك إلى ظهور مشكلات خطيرة: الاقتصاد المخطط، وكذلك تأليه الأمة والدولة (**Bertalanffy 1968: 30**). إن جزءاً من المشكلة نتج عن التثبيت على الدولة القومية باعتبارها الشكل المثالى والنهائى للتنظيم الاجتماعى.

إن فكرة أن المجتمع يجب أن ينظم فحسب وفق مبدأ الدولة القومية، أصبحت موضع نقد متزايد. بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة كتب إنيس كلود إن:

"نظام الدولة يفرض على المجتمع العالمى نمطا تعسفيا وصارما من التقسيمات الرأسية، وذلك يمزق الوحدة العضوية للكل، ويقطع العالم إلى أجزاء تسهر على حماية انفصالها بحماسة دول ذات سيادة، لا يتوفر لديها لا القدرة على حل المشكلات الأساسية ولا الاستعداد لأن تسمح لسلطات أخرى بحلها".

فى المجتمعات المعاصرة "ما بعد التقليدية" يختار الأفراد لأنفسهم عدداً من الهويات الشخصية والمذهبية والدينية وغيرها. فالاختيار الذى يواجههم لا يقتصر بحال على الدولة القومية التى ينتمون إليها. سوف يحلل الفصل التالى بإيجاز مضامين تحول التخوم المسيحية – الإسلامية إلى أحد عناصر المجتمع العالمى المعاصر، أى تحولها إلى تخوم وظيفية ما بعد حديثة.

(٤)

الجماعات المتناثرة

والتخوم الوظيفية ما بعد الحديثة

إن نظريات ما بعد الحداثة فى العلاقات الدولية انتقائية وغير متبلورة، وتعكس "واقعًا يحل فيه التزامن والتراكب محل التتابع، عندما يُنزع الموضوع من سياقه وينثر وتقطع أوصاله" (Ruggie 1993: 144). تدفع ما بعد الحداثة بأن:

منطق الرأسمالية المتأخرة يقوض التنظيم الثقافى والاقتصادى والسياسى للنظام الحديث على وجه العموم، وللدولة القومية - ذلك التعبير الأصيل عن مبادئ الحداثة - على وجه الخصوص، من خلال عمليتى المجانسة العالمية والتجزىء المحلى التوأمتين.

(Walker, R. 2001: 614).

إن ما بعد الحداثة، بتركيزها على الاختلاف والآخرية، تضرب المثل على إحدى مفارقات العالم المعاصر، الذى تجاوز الحدود الصارمة للدولة القومية. فمن ناحية يشدد أنصار ما بعد الحداثة على عدم جدوى محاولات خلق دول قومية متجانسة، ويلحون على ضرورة التسامح مع التعددية والأقليات. ومن ناحية أخرى يؤكدون على أهمية الهويات الثقافية، ويشيرون إلى أن تكثف الصراع الطائفى العنيف واحد من الخصائص الأساسية لحقبة ما بعد الحداثة.

إن المفهوم الرائج فى التناول النظرى فى دراسات العلاقات الدولية، والذى يعرف بـ"ما بعد الحداثة" يشبه تمامًا ما يصفه هو بأنه موضوعه: عديد من الفلسفات،

وليس منهج واحد. ينتقد أنصار ما بعد الحداثة نظرية المعرفة لعصرنا ويصرون على أن الأساس الوحيد لمعرفتنا هو اللغة والثقافة. إنهم يرفضون إمكانية تأسيس البحث والفكر على مبادئ معينة معطاة قبلاً وحقائق مطلقة، ويشككون فى الفهم الصارم للعالم من حيث هو بنية صلبة مقسمة إلى دول وستفالية Westphalian واضحة المعالم ذات تمييز واضح بين الداخل والخارج. ويتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن أزمة تعترى المفهوم المعولم لنظام الدولة القومية، ومعه فكرتيه التوأمتين: المواطنة والقومية العلمانية. إنهم ينظرون إلى المجتمعات القومية "كتجزيئات، تحيط بها الدول، من علاقات اجتماعية آخذة فى التعولم" (Shaw 1994: 6).

ومع ذلك فإن ما بعد الحداثة ليست فحسب حول هدم الحدود من جانب التدفقات العالمية للسلع والاستثمار والناس والمعلومات، بل أيضا حول إعادة البناء، خطوة بخطوة، لتخوم جديدة، من خلال تعريفات منقاة جديدة "للآخر"، تقوم الجماعات المختلفة من خلالها بتعيين حدود أقاليمها (Albert 1998: 60-3). وهذه التخوم الوظيفية الجديدة، التى تدخل حياة الناس اليومية، على سبيل المثال من خلال احتكاكهم مع المهاجرين، تكشف غالبًا عن الميل إما للتسامح أو للصراع (Martin 1998: 831). إن التطور السريع لوسائل الاتصال – النقل والنشر الواسع للمعلومات – يجعل الناس أقرب من بعضهم بعضًا، لكنه أيضًا يأتى بالتخوم الحضارية إلى عقر دارهم.

يرتبط مفهوم التخوم الحضارية ما بعد الحديثة بفكرة نقل السلطة داخل المجتمع ما بعد الحديث. وعلى حد تعبير ديفيد مترانى فإن "السيادة لا يمكن نقلها بكفاءة من خلال صيغة ما، ولكن فقط من خلال الوظيفة ... وتراكم الانتقالات الجزئية [السلطة] يُحدث مع الوقت نقلاً لقاعدة السلطة الحقيقية" (Mitrany 1966: 31). يمكن فهم التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة باعتبارها نتاجًا لتغير كيفى فى العلاقات والأخلاقيات الاجتماعية، تغير يقود حتمًا إلى تحولات فى بنية السلطة من الدولة القومية إلى المجتمع ما بعد الحديث، وهو مجتمع أقل انغلاقا ومفتوح على الخارج، لكنه مقسم على نحو متزايد من الداخل. إن انتشار الجماعات الذى دام عقوداً، بل قرونًا، والذى يجد تعبيره الآن فى أشكال جديدة من حيث الكيف والكم فى دول غربية مثل فرنسا والولايات المتحدة

والمملكة المتحدة، يمثل تراكما تدريجيا للتغيرات، أى تحولا تدريجيا لتركيب المجتمع، حيث تتماس الجماعات المتمايزة وتعمل جنبًا إلى جنب، لكنها تظل منفصلة ولا تمتزج أبدًا. وحتى لو نظرنا إلى أشكال معينة من العلاقات على أنها طبيعية، فهل هذه الأشكال هى القاعدة؟ ولنا أن نفكر فحسب فيما كان يعتبر طبيعيا فى العلاقات العرقية والطائفية فى أوروبا الغربية منذ جيلين، وما يعد طبيعى الآن، وما إذا كان هو القاعدة أم لا.

كان من نتيجة نمو الثروة والزيادات السريعة فى تدفقات المعلومات ونشوء دولة الرفاه فى الغرب فى ستينيات القرن العشرين أن حدث تغير جيلى فى القيم، وهو ما نقل المجتمع من القيم المادية، التى كانت تركز قبل كل شىء على الأمن الفيزيقى والأمن من الحاجة، إلى قيم "ما بعد مادية" جديدة تؤكد على التعبير عن الذات وأهمية نوعية الحياة. تلك الرغبة الجديدة فى التعبير عن الذات أثرت فى كل المجتمعات دون تمييز، من الجماعات التى كانت فى السابق تعانى التمييز فى الغرب (مثل الأمريكيين السود والأيرلنديين، ومن هو على شاكلتهم) إلى الناس فى المستعمرات السابقة الفقيرة فى أفريقيا، والملكيات الغنية بالنفط فى الشرق المسلم. هذا التحول فى القيم يأتى كجزء من تحول أوسع فى رؤى العالم: "الدخول فى ما بعد الحداثة التى شملت تغييراً فى عديد من التوجهات، من الاستشراف الدينى إلى المعايير الجنسية" (Inglehart 1997: 5). والتطرف الإسلامى المعاصر، بدوره، ينشأ جزئيا من هذا الدافع ما بعد الحديث للتعبير عن الذات من قبل جماعات من الناس ترى أن مجتمعاتها وجماعاتها مغبونة فى بنية العالم الحديثة. وحتى يغيروا ذلك الوضع فإنهم مستعدون للتضحية بكل ما يملكونه، بما فى ذلك ثرواتهم (الضخمة فى بعض الأحيان) و/أو حياتهم. وفى المجتمعات الغربية ما زالت الجماعات المسيحية والإسلامية تعمل بانفصال عن بعضها بعضًا، فى موقف يتوازى فيه الانفصال الثقافى مع ، بل يتوارى أمام، الانقسامات الوظيفية، التى تمثل الأساس لمشاعر الإقصاء والعداء. إن الجاليات المسلمة فى الغرب، حتى وإن كانوا ذوى تعليم جيد تقنيا، يمكن أن يصبحوا رأس حربة للتطرف الإسلامى، ربما بسبب الشعور بالاستبعاد، كما أوضحت الخبرات الشخصية لمنظمى هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ على مركز التجارة العالمى ووزارة الدفاع الأمريكية.

إن الشعور بالدونية والإقصاء لا يقتصر على الجاليات المسلمة فى الغرب، بل يؤثر أيضًا على الناس الذين يظلون فى الدول النامية، والذين يمتلكون معرفة جيدة حول باقى العالم ويعترفون بإعجابهم بأمريكا والغرب، لكن لديهم أيضا مشاعر سيئة حول طرق تعامل الأمريكيين والغرب معهم. فمئات الملايين من العرب الذين يشير إليهم الإعلام الغربى باعتبارهم "الشارع العربى" يحملون هذه المشاعر فى قلوبهم. وهذا الشارع قد لا يمثل أهمية للسياسيين التقليديين فى الغرب، تمامًا كما لا يمثل لرجال أقوياء مثل صدام حسين أو حسنى مبارك أو ولى العهد السعودى عبد الله أو أسامة ابن لادن، لكن هذا الشارع هو الأهم عندما نتحدث عن التخوم ما بعد الحديثة العالمية، التى سوف يتحتم على السياسيين أن يضعوها فى الحسبان على المدى الطويل. وعلى جانبى خط التقسيم تزدهر شروط نمو التطرف، كما أظهر إنشاء وتوسع تنظيم "القاعدة" الإرهابى العالمى. إن نموذجا جديدا يشق طريقه إلى العلاقات الدولية والطائفية على نطاق عالمى.

إن الاستعمار الأوروبى لآسيا وأفريقيا فى القرنين التاسع عشر والعشرين أدى إلى الموجة الأولى من انتشار الجماعات فى البلاد المستعمَرة. فى حين تميز العالم ما بعد الاستعمارى بإعادة التركيز الإقليمى لأمم العالم الثالث الوليدة. إذ أدى انعدام الأمن المتزايد وتأميم الاقتصاد إلى رحيل كثير من المستعمرين. ومن أوضح أمثلة ذلك رحيل المليون فرنسى عن الجزائر عام ١٩٦٢. كانت الستينيات خطا فاصلا فى أنماط انتقال الهجرة عبر التخوم المسيحية – الإسلامية. إذ أصبحت الجاليات الغربية الجديدة فى الدول الإسلامية النامية أكثر تنوعًا فى أصولها مقارنة بالغلبة السابقة لمواطنى الدولة المستعمِرة هذه أو تلك. وهم الآن يقيمون هناك لفترات أقصر تبعا لظروف معينة للسوق، ومن غير الوارد أن يندمج هؤلاء الناس فى المجتمع المحلى. ففيما يمكن لأحفاد المستعمرين البيض فى زيمبابوى مثلا أن يعرفوا أنفسهم على أنهم زيمبابويين، لا يحدث ذلك من عمال شركة شل فى أبو ظبى أو العاملين فى مجال السياحة فى مصر. وعلى النقيض من ذلك أصبحت الحركة فى الاتجاه المضاد، فى اتجاه الغرب الغنى، أصبحت إحدى الخصائص المحدِّدة لحقبة ما بعد الاستعمار.

إن العلماء السياسيين يحبون تشبيه ما بعد الحداثة فى الاجتماع بما بعد الحداثة فى العمارة. ومن الأفكار الأثيرة لديهم هنا فكرة "تدخيل(*) الخارجى" internalizing the exterior التى تعنى جعل الجزء الخارجى وكأنه من داخلنا، تماما كما فعل مهندسو العمارة فى مركز إيتون فى تورنتو أو مركز أرمند هامر للتجارة العالمية فى موسكو. هذان المبنيان يخلقان "فضاءً مفرطًا ما بعد حديث" كلى وكامل، أى العالم بكل تنوعه مصغرا فى داخلنا (Ruggie 1993: 146-7). وإذا ما تم تعريف عالم ما بعد الحداثة من حيث "تدخيل الخارجى" فإن الغرب، بمزيج الجماعات التى تعيش فيه ودفعه للتكامل والعولمة، يكون قد أصبح أكثر قربًا من ما بعد الحداثة من الشرق بجموده الناتج عن حركات التحرر الوطنى وبناء الأمة والدولة. إن الليبرالية والرخاء المادى أغرت الناس من بيئاتهم الثقافية المؤسسة فى العالم الثالث المسلم بالانتقال إلى المراكز الاستعمارية ما بعد الحديثة فى بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، بما يؤثر بعمق على هويات الدول المضيفة. فأعداد المسلمين التى كانت لا تذكر فى أوروبا الغربية قبل الستينيات تزايدت إلى عدة ملايين فى كل الدول الغربية الكبيرة فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. ففى عام ٢٠٠٠ كان فى فرنسا ٣,٢٢ مليون مسلم، وهو ما يمثل نحو ٥,٦٨٪ من سكان هذا البلد، معظمهم من المغاربة وأيضا الأفارقة السود والأتراك وغيرهم. وعدد المسلمين فى المملكة المتحدة مشابه، لكنهم قادمين فى الغالب من شبه القارة الهندية. وتستضيف ألمانيا جماعة مسلمة تقدر بنحو من ١,٧٥ إلى ٢,١ مليون، غالبيتهم من الأتراك، ويمثلون ٢,٣٣٪ من إجمالى سكان هذا القطر. ويعيش فى الاتحاد الروسى نحو ١٤,٧ مليون مسلم، وهو ما يجعلهم يشكلون ١٠٪ من سكان الاتحاد. أما مستوى اندماج الجماعات المسلمة فى أوروبا فإنه منخفض بشكل ملحوظ، وتعد ألمانيا الأسوأ فى تلك الناحية (White 1999)، فما لا يزيد على ١٦٠,٠٠٠ فقط، من إجمالى ٢,١ مليون تركى يعيشون فى ألمانيا، يحملون المواطنة الألمانية، رغم أن كثيرين منهم ولدوا فى ألمانيا.

(*) فضّل المترجم لفظة "تدخيل" – وليس "إدخال" الشائعة لكن بعيدة بدلالاتها عن المعنى المقصود – على لفظة "استدماج"، نظرا لما تحمله الأولى وبما يتماشى مع رؤية المؤلف – من تعايش وتجاور دون امتزاج وتداخل، وهو معنى ليس من دلالات "استدماج" التى تشير إلى تحول الشىء ليصبح جزءًا من الذات.

إن قانون المواطنة لعام ١٩١٣ يجعل من الصعب على الأجانب أن يصبحوا مواطنين ألمان إذا لم يتمكنوا من إثبات أنهم من السلالة الألمانية. هؤلاء المهاجرون جاءوا ، فى الغالب، لأسباب اقتصادية، فى انتقال طبيعى من مجتمعات منخفضة الدخل إلى أخرى أعلى دخلاً. ومع ذلك فما إن يصبح هؤلاء المهاجرون فى الدولة المضيفة فى الغرب حتى تتولد لدى الكثيرين منهم الرغبة فى التمسك بثقافتهم وهويتهم التقليدية، ويشرعون فى الشكوى من أنهم يواجهون الإقصاء. ويمكن القول بأنه ليس ثمة ما يجمع المسلم الجزائرى والكردى واللبنانى والفلسطينى فى الغرب، الذين فر كل منهم من حرب أهلية أو وضع اقتصادى بائس فى وطنه، إلا الشعور بالإقصاء.

يقدر عدد المسلمين فى الولايات المتحدة الأمريكية ما بين ستة وسبعة ملايين (نحو ٢٪ من السكان). ووفقًا لبيانات مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية ازداد عدد المساجد فى الولايات المتحدة بين عامى ١٩٩٤ و ٢٠٠٠، بنسبة ٢٥٪ تقريبًا، إلى أكثر من ١٢٠٠ مسجداً، كمؤشر على التنظيم الدينى والظهور المتنامى لمسلمى أمريكا (Bagby et al. 2001: 2). ٢٠٪ من هذه المساجد ملحق بها مدارس إسلامية طوال الوقت تقدم للأطفال دراسة عامة، و٧٠٪ منها تقدم مساعدات خيرية للفقراء.

وبهدف تقليل مخاطر الأمن فى هذه المنطقة تسعى الدول الغربية إلى تحقيق مزيد من السيطرة على الانتقالات الدولية للاجئين. كما تمارس هذه الدول حضورا قويا فى الهيئات الإنسانية الدولية مثل مكتب المفوضية العليا للاجئين التابعة للأمم المتحدة والمنظمة الدولية للهجرة. ووفقًا لبيانات المفوضية العليا للاجئين فإنه من بين الـ ٧٧٩,٧٠٠ لاجئ ألبانى من كوسوفو (كلهم تقريبًا مسلمين)، الذين تركوا ديارهم فى أثناء أزمة كوسوفو فى ربيع ١٩٩٩، تم إجلاء ٨٤,٤٥٠ منهم فقط إلى دول أوروبية، حيث أُخضعوا لبرنامج إعادة صارم. فى حين ظل الآخرون فى أوروبا الجنوبية الشرقية. وكان الهدف المعلن لهذه السياسة هو إمكانية العودة السريعة بعد حملة حلف شمال الأطلنطى ضد يوغوسلافيا. ومن بين أولئك الذين كانوا فى معسكرات اللاجئين فى ألبانيا ومقدونيا ومونتنيجيرو تم إعادة ٧٠٠,٠٠٠ إلى كوسوفو بحلول شهر سبتمبر من عام ١٩٩٩.

كان من الدوافع الأخرى لهذه السياسة منع اللاجئين من الانضمام إلى صفوف مئات الآلاف من ألبان كوسوفو، الذين يشكلون بالفعل جزءا كبيرا من العمال المهاجرين من يوغسلافيا، والذين تم قبولهم للعمل فى أوروبا الغربية فى أثناء الحرب الباردة.

إن نظريات ما بعد الحداثة غير المتبلورة تتسم بالجدل حول نقض وإعادة التمركز الإقليمى للأمم. وهى المشكلة التى أوضحتها اثنتان من أزمات اللاجئين فى التخوم المسيحية - الإسلامية عام ١٩٩٩: لاجئى تيمور الشرقية المسيحيين وألبان كوسوفو المسلمين الذين تركوا أوطانهم، بسبب مطاردة الإندونيسيين المسلمين فى الحالة الأولى، والصرب المسيحيين الأرثوذكس فى الحالة الثانية. كان الهدف الأساسى للإندونيسيين والصرب، على السواء، تحقيق اندماج دولتهما القوميتين الإقليميتين على حساب أقليات مهرطقة عنيدة. تلى ذلك تدخل دولى بقيادة قوى تهيمن عليها الثقافة المسيحية الغربية - أستراليا فى الحالة الأولى وحلف شمال الأطلنطى فى الحالة الثانية - وكان الهدف المعلن للتدخل التخفيف من محنة جماعتين محاصرتين صغيرتين. وقد تم تدويل المشكلة، حيث تم نقلها من فكرة السيادة الإقليمية الحصرية للدولة الحديثة. ومع ذلك كان المنتج النهائى شكل آخر من الدولة الإقليمية. فقد أدى التدخل الدولى إلى إقامة دولة قومية فى تيمور الشرقية، فى حين تتحرك كوسوفو فى اتجاه إعادة تمركز إقليمى مشابه للانقسام الثقافى والقومى للمجتمع. إن بلايين الدولارات الأمريكية التى أنفقت للمساعدة فى إعادة البناء، وعشرات الآلاف من العمال الدوليين بدعم غربى ساعدوا، عن عمد أو عن غير عمد، فى التمركز الإقليمى لدولة قومية ألبانية فى كوسوفو، حتى وإن كانت القوى الغربية ترفض رسميا أية تغييرات فى الوضع الراهن: الحالة الاسمية لكوسوفو كمقاطعة صربية. إذ إنه فى غضون ذلك تتناقص أعداد السكان غير الألبان تحت تأثير الخوف من انتقام القوميين، ومن دون حماية الدولة الصربية القمعية. فوفقًا لبيانات المفوضية العليا للاجئين والمنظمة الدولية للهجرة انتقل أكثر من ٢٠٠,٠٠٠ لاجئ صربى من كوسوفو للعيش فى صربيا. وتوضح هذه الحالة أن منطقة الاحتكاك ما زال يهيمن عليها منطق القومية والدولة القومية، حتى وإن كان ثمة تغييرات قوية تدفع المنطقة فى اتجاه عالم الجماعات الممتزجة ما بعد الحديث.

إن ما بعد الحداثة تضرب المثل على صورة معقدة لعولمة العلاقات الاجتماعية والثقافية، يستعيد فيها الدين والسياسة – الدينية، جزئيا، الأرض التى سبق أن خسراها لصالح القومية العلمانية. يدفع جيوفرى باركر بأن الاتجاه العلمانى فى التاريخ يسير صعوداً وهبوطاً، تماماً مثل دوائر كوندارتف للنمو والأزمات الاقتصادية. كان فيرناند برودل أول من نبه إلى هذا الارتباط فى الثمانينيات، لكنه جذب اهتمام كبير بعد نهاية الحرب الباردة، عندما تراجع الاتجاه العلمانى (Parker 1998: 151-3). كان تحدى الحداثة يتمثل فى التوفيق بين العلم والدين، فى حين سيكون تحدى المستقبل التوفيق بين الاقتصاد والروحية. إن نشوء النظم الاقتصادية العالمية، كما وصفها ولرشتين Wallerstein (١٩٨٤)، وكذلك العلاقات الروحية المعولمة، تخلق واقع المجتمع العالمى والوعى به. فالأحداث المأساوية فى البوسنة وكوسوفو وتيمور الشرقية وخطر الأصولية أثارت اهتماما عالميا، ذلك لأنها تعكس التضاد العالمى للهويات الروحية. وهو ما يعطى شرعية معينة لآراء هنتنجتون وجالتون حول إمكانية وضرورة بناء نظام دولى يقوم على الحضارات، باعتباره الوقاية الأضمن من نشوب حرب عالمية (Huntington 1996: 321; Galtung 1998).

إن مزيج الجماعات والصراعات القائمة على الاختلافات الثقافية المألوفة (كما فى البوسنة وكوسوفو وجنوب السودان وتيمور الشرقية) تشجع تطور مجتمع مدنى عالمى، يتجلى ليس فقط فى الصراع ضد العولمة الليبرالية الجديدة للتجارة، لكن أيضاً فى التجاوب مع حالات انتهاك حقوق الإنسان الحادة حول العالم (Shaw 1994: 22-4). لقد دفع المجتمع المدنى العالمى فى اتجاه التحرك ضد اضطهاد ألبان كوسوفو المسلمين من جانب الدولة القومية الصربية، وسكان تيمور الشرقية المسيحيين من جانب الدولة الإندونيسية، وضد التمييز ضد المهاجرين. وقد رد المجتمع المدنى العالمى بسخط على أعمال الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية البشعة، لكنه، وفى الوقت نفسه، نظم احتجاجات ضد خطط العمل العسكرى المنفرد حول العالم. لكن ردود أفعال المجتمع المدنى الدولى، مع ذلك، تحمل فى الغالب سمات الانحيازات الحضارية. وهى انحيازات لا تكلف المرء عناء فى البحث عن أعراضها: من الجدل حول ما إذا كان من الواجب أن

تحتفظ أقدم منظمة إنسانية فى العالم بالصليب الأحمر والهـلال الأحمر كرمزين لها (أو أن تضيف إليها رموزًا أخرى أو أن تستبدلها بشكل أو رمز محايد)، إلى الدوافع خلف "التدخلات الإنسانية" فى العراق ويوغوسلافيا وتيمور الشرقية. إن التدخلات فى يوغسلافيا السابقة تحمل الكثير مما يُذَكر بالمنطق القديم للحضارات ومراكز القوى الثلاثة. فتركيا وإيران ودول مسلمة أخرى كانت، صراحة، تحمى الجماعات المسلمة، فيما اختارت روسيا واليونان مساندة الصرب الأرثوذكس، وليس من قبيل الصدفة أن كانت ألمانيا والفاتيكان من أوائل الدول التى اعترفت باستقلال كرواتيا. صحيح أن المجتمع المدنى تجاوز حدود الدولـة القـومـيـة، لكنـه، مع ذلك، ما زال يخضع لتأثر القيـم الحضـارية.

إن الحداثة – بمنطق الدولة القومية فيها – وما بعد الحداثة – بتخومها الوظيفية (مثل التخوم المعاصرة بين المسيحية والإسلام) – لا يمكن الفصل بينهما زمانًا ومكانًا، ولا يمثل الغرب استثناءً فى ذلك. ومن ذلك على سبيل المثال فإن بم فورتوين Pim Fortuyn، السياسى اليمينى المعادى للمسلمين والمعادى للمهاجرين فى هولندا، كان يضرب على وتر حساس فى النفسية الهولندية عندما اتخذ لنفسه الشعار السياسى: "هذا بلد مكتمل العدد، أعتقد أن ١٦ مليون هولندى كافين بالفعل". وحتى الجماعات المسلمة المهاجرة فى أوروبا ترتبط بمنطق الدولة القومية. فالأئمة فى أوروبا يُفَوَّضون ويتقاضون أجورهم من حكومات الدول المسلمة. حتى تركيا العلمانية توفر الأئمة وتنظم التعليم الدينى للأطفال الأتراك فى ألمانيا من خلال منظمة أنشئت خصيصًا لهذا الغرض تحمل الاختصار DITIB. وهو نفس ما تفعله الحكومتان المغربية والجزائرية فى فرنسا.

أود أن أختتم العرض التـاريخى فى الفصلين السابقين بملاحظـتين. علينـا، أولاً، أن نشدد بوضوح على دينامية العلاقات الجيوبوليتيكية بين المسيحية والإسلام. إن التخوم الحضارية تدعم التنظيم الاجتماعى عن طريق وضع حدود للأشكال العينية العديدة للمجتمع الإنسانى. لكن هذه التخوم تواجه صرامة النظم السياسية والتقاليد

الثقافية التى تكبح ديناميتها وتقاوم التغيير. يصف جين جتمان كيف أن النظم التى تتقارب حول مجموعة من الرموز التى يؤمن بها الناس تنزع إلى الاستقرار ومقاومة التغيير (Gottmann 1951: 512-13, 516). إذ كلما زادت الحاجة للتبادل الثقافى والهجرة والسفر والتجارة والنقل وانتقالات التكنولوجيا استوجب ذلك أن تكون التخوم أكثر مرونة ودينامية وعرضة للتغيير. ثانياً، أن الاعتماد المتبادل المتنامى فى عالم اليوم أزال عددا من حدود الدول والحدود الأيديولوجية عميقة الجذور، فيما كان من التطورات الرئيسية الجديدة كذلك، كما يؤكد منظرو ما بعد الحداثة، ظهور التخوم الوظيفية داخل المجتمعات المؤسسة. فالناس الآن يمتزجون بسهولة مع بعضهم فى عالم يتزايد فيه الاعتماد المتبادل، لكنهم مع ذلك يظلون منفصلين بخطوط الفصل الثقافية. والتخوم المسيحية – الإسلامية من أوضح أمثلة التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة، التى ما زالت تحمل إمكانية الصراع.

فى الحادى والثلاثين من ديسمبر ٢٠٠٢ نشرت صحيفة "لوتمب" Le Temp الجينيفية مقالاً للمؤرخ الفنى جاى. سى. بلازر J. C. Blaser دفع فيه بأن تدمير برجى مركز التجارة العالمى ربما كان يعنى نهاية "ما بعد الحداثة" فى العمارة. فالبرجان، وإن كانا يتبعان سمات الحداثة ويمثلان بالتالى رمزاً متأخراً لها، بنيا فى وقت كانت ما بعد الحداثة فيه تأسر الألباب. وماذا عن ما بعد الحداثة فى نظرية العلاقات الدولية؟ هل ما زال الناقوس يدق "تدخيل الخارجى"، الذى من أبرز أمثلته مدينة نيويورك التى كان يرتفع فى سمائها برجى مركز التجارة العالمى؟ هل الضوابط القوية على المغتربين من الأصول المشبوهة ومعايير الأمن المشددة والربط الضمنى للحرب على الإرهاب بقيادة الولايات المتحدة بالحرب على الإسلام تعلن تحول التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة إلى مجتمع "ما بعد ما بعد الحداثة" post-postmodern ذى التخوم الحضارية الأكثر صرامة ؟ لا يبدو لى أن ذلك هو الحادث فعلاً. فنوبات الفواق الحالية ليست أعراض لمرض خطير يمكن أن يحول دون بناء علاقات أكثر تناغماً بين الجماعات المتناثرة على النطاق العالمى. إن المشكلة الأكثر خطورة هى بناء مؤسسات تسع

الهويات المختلفة إقليميا وعالميا. وتلك العملية تحتاج لقيادة عالمية، قيادة يمكن أن تساعد كل الجماعات على التعبير عن مواقفها، وليس أن تعمد إلى الفرض أحادى الجانب للحلول. هذا وتسود هذه المنطقة شكوكًا، بعد الأزمة العراقية عام ٢٠٠٣، حول إمكانية أن تلعب الولايات المتحدة دور "الوسيط الأمين".

رأينا فى الفصول السابقة كيف بنيت التخوم بين المسيحية والإسلام وكيف اتخذت أشكالا مختلفة من التنظيم السياسى والاجتماعى منذ القرن السابع. سوف يبنى الفصل الخامس على هذه المراجعة التاريخية بغرض توضيح مكان التخوم المسيحية – الإسلامية فى السياسة الطبيعية.

(٥)

السياسة الطبيعية للتخوم

أوضحت الفصول السابقة كيف اتخذ "الصدام" التاريخي بين الحضارتين المسيحية والإسلامية شكل صراع سياسي بين الإمبراطوريات الإسلامية والمسيحية ذاتها. يركز هذا الفصل على البعد الجيوبيوليتيكي [السياسي الطبيعي] للتخوم المسيحية الإسلامية، الذي يعود بجذوره العميقة إلى تاريخ العلاقات المسيحية – الإسلامية، وينعكس في تقريرات وأفعال القادة السياسيين المعاصرين. لقد شكل التاريخ العلاقة بين الإنسان والجغرافيا في منطقة الاحتكاك، وكان عاملا هاما في بناء هويات جماعية عديدة، كانت في الغالب في حالة مواجهة مع بعضها بعضًا، ذلك – على حد تعبير جين جتمان – لأن "أسوأ الحواجز في المجتمع تنشأ عن تنوع الماضي التاريخي" (Gottmann 1951: 519). يتناول هذا الفصل أيضا بناء التخوم المسيحية – الإسلامية كما شكلها التاريخ. والتخوم بهذا المعنى تتألف من منطقة أساسية **core area** تحركت خلالها الحدود بين الدول المسيحية والإسلامية منذ القرن السابع الميلادي، وكذلك دوائر محيطية متحدة المركز **concentric peripheral circles** تتطابق مع ميراث الاحتكاكات التاريخية المحيطية، وبالأخص الاستعمار وانتشار الجماعات ما بعد الحديث.

إن الأنماط التاريخية للتفاعل السياسي بين المسلمين والمسيحيين – التحالفات القائمة على الذكريات التاريخية للإمبراطوريات "الحضارية"، وتحديداً ثالوث الحضارات والإمبراطوريات (الإسلامية والمسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية)، والأبنية الاجتماعية المحددة لمقاطعات التخوم، ونظام الفصل الطائفي – ما زالت جميعها حية في الواقع

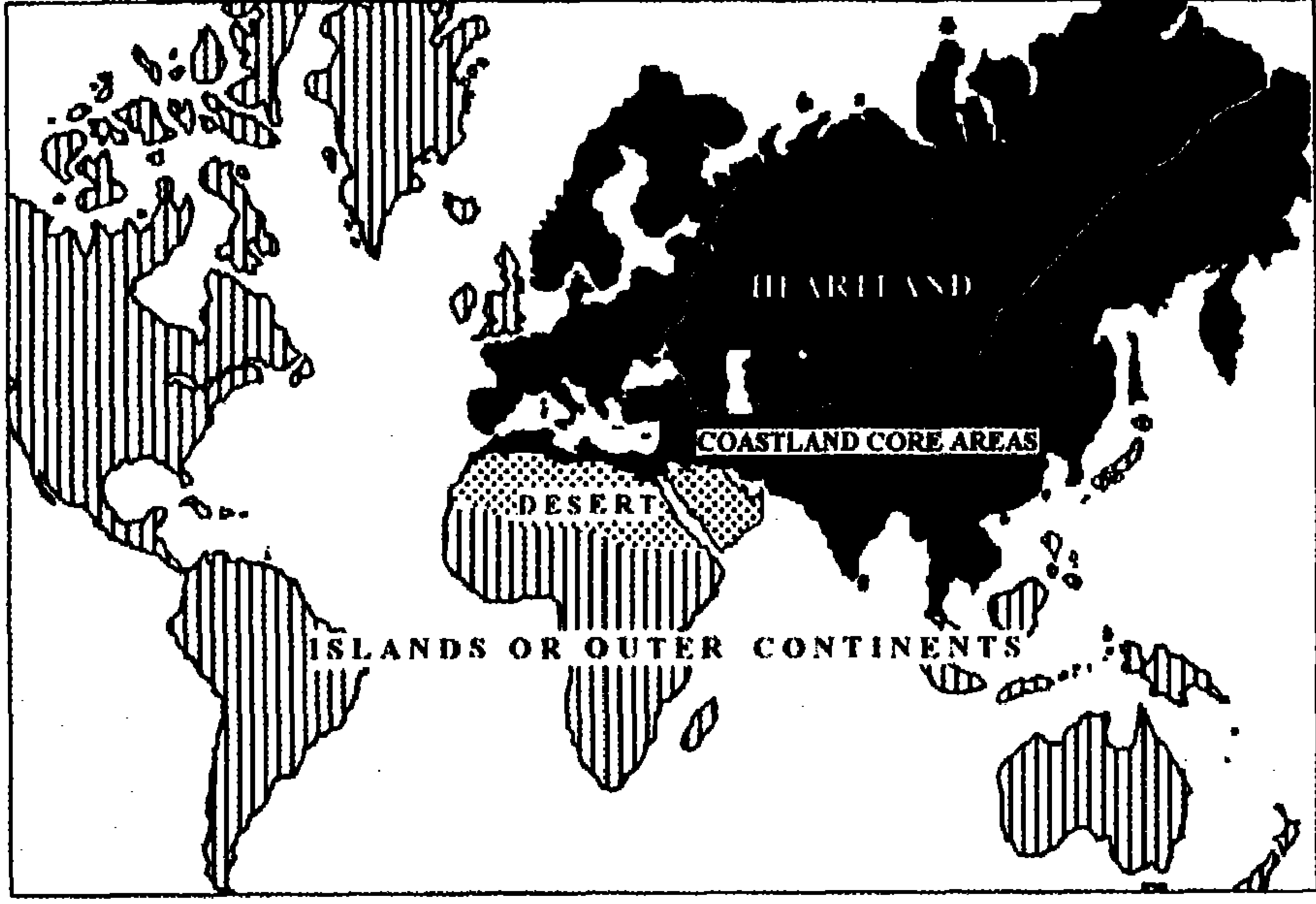
السياسى اليومى. لقد أكد قادة الجماعات الطائفية الذين تحدثت إليهم فى البوسنة ولبنان عدم وجود عنصر مذهبى فى نزاعاتهم، وأن أهدافهم كانت سياسية فى الأساس. فكل من البطريرك المارونى بيير نصر الله صفير، والمتحدث الرسمى باسم حزب الله موفق الجمال، أكد أن كل الصراعات الطائفية فى لبنان، وكذلك حرب حزب الله مع إسرائيل، لها خاصيتها السياسية. إذ إن هدف أى جماعة، ونخبتها، كان السيطرة على القوة السياسية أو الإقليم. ومن ذلك أيضًا ما أخبرنى به الممثل الخاص للشيشان لدى الأمم المتحدة والمجلس الأوروبى أياد إديجوف فى عام ١٩٩٩ من أن هدف شعبه هو الاستقلال، وتأكيده كذلك على أن القوى الإسلامية ذات تأثير محدود للغاية، وهى الحقيقة التى ضخمتها الدعاية الروسية. اتهم إديجوف الروس بالأصولية، ذلك لأن هدفهم الحقيقى فى الشيشان كان إرهاب الشعوب المسلمة فى الاتحاد الروسى، تلك الشعوب التى قد تحاول الاحتذاء بالمثال الشيشانى لنفصلوا عن السيطرة الروسية. إن القادة الطائفيين وقادة الدول، على ذلك، يستخدمون الهويات الدينية ومحنة إخوانهم فى الدين فى السعى وراء أهداف إستراتيجية محددة. وهو ما يمثل انحيازا حضاريا ودينيا فى صنع القرار، عادة ما يعوض عجز القادة عن صياغة إستراتيجية واضحة فى عصر الهويات السياسية المشوشة ما بعد الحديث.

السياسة الطبيعية والدين :

يمكن استخدام مصطلح "السياسة الطبيعية" **geopolitics** للإشارة إلى التخوم الحضارية بين المسيحية والإسلام، ذلك لأن العلاقة بين المركبين الحضاريين والدينيين الكبيرين اشتملت على عنصرا سياسيا قويا. فمن ناحية، وعلى مدار ثلاثة عشر قرنًا من الزمان، كان هناك تفاعل تاريخى عبر التخوم بين إمبراطوريات كانت شرعيتها دينية فى الأساس. إن التعريفات المعاصرة للسياسة الطبيعية تتجاوز فكرة الارتباط البسيط بين الجغرافيا الفيزيقية وسياسة الدول وتضع فى الحسبان المكونات الأيديولوجية والعقلية للناس (Zorgbibe 1986: 3; Defarges 1994: 11). إن السياسة

الطبيعية تعكس وعى الناس ببيئتهم الفيزيقية والسياسية والثقافية. ويمكن لموضوعها أن يكون فردا أو جماعة (بما فى ذلك الحضارات والكنائس والأمم) وإدراكها للفضاء السياسى يتشكل من خلال الخبرة الاجتماعية، بما فى ذلك الحياة الروحية الجماعية للجماعات الدينية الكبيرة التى يتموضع تطورها الدينامى فى فضاء جغرافى محدد. والهدف من دراسة السياسة الطبيعية يتسع ليشمل تصور الفضاء الكونى وعلاقة المجتمع البشرى بالبيئة الجغرافية المحيطة ككل مركب (Agnew 1998: 1-3). لقد وُجِدَ الدين والحضارة والسياسة الطبيعية فى وحدة ثلاثية منذ العصور القديمة، مُعَرِّفين المركبات الحضارية والقوى السياسية المختلفة فى مناطق العالم الجغرافية العديدة. إن هدف هذا الفصل هو تصوير التخوم بين المركبين الثقافيين المسيحى والإسلامى كمنطقة لها دينامياتها الجيوبولويتيكية الخاصة وتأثيرها على السياسة.

إن الجغرافيا السياسية political geography والسياسة الطبيعية geopolitics تتعاملان مع علاقات القوة، ومع الطرق التى من خلالها يستخدم الإنسان تفاصيل الطبيعة فى بحثه عن القوة (O' Thuathail 1996: 1-3). إن الإحساس بالانتماء لجماعة دينية محلية أو عالمية يظهر أيضا اتجاها للقوة والاضطهاد. تركز السياسة الطبيعية للتخوم المسيحية الإسلامية على المستوى المذهبى لإدراك الناس للفضاء السياسى، وهذا يمثل جزءا من شعورهم بالانتماء لدولة قومية أو جماعة ما، أو أشكال عديدة من المؤسسات السياسية والاقتصادية. إن تحليل التخوم، المتبنى فى هذا الكتاب، يركز على عنصر واحد مما اعتبره ماكندر ميدان السياسة الطبيعية: التخوم بين منطقتين أساسيتين" core areas على أهداب منطقة القلب الجيوبوليتيكى geopolitical heartland إن ماكندر، الذى أثرت أفكاره على مجال السياسة الطبيعية، كما لم تؤثر أفكار مفكر آخر، فهم العالم بطريقة مزدوجة. فعالم ماكندر يتكون من كتلة أرضية أوراسية وقارات وجزر خارجية محيطة (انظر شكل ٥-١). فى هذا المكان تصادمت السلطوية "الطبيعية" للقوى المسيطرة على منطقة القلب مع ليبرالية قوى الجزر. فيما احتلت "المناطق الأساسية" على أهداب القلب مكانا خلافيا كموضع للتنافس بين المركز السلطوى وعالم الجزر المحيطة الحر. ونتيجة للتنازع عليها بين الاتجاهين، المتصارعتين باستمرار، اتبعت المناطق الأساسية ديناميات خاصة بها.



شكل (٥-١)
رؤية ماكندر للسياسة الطبيعية.

كان البحر المتوسط نقطة الالتقاء ووسيلة الاتصال لمركب المجتمعات متعدد الثقافات والعرقيات فى منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية. من ناحية، عملت الخصوصية الجغرافية للشرق الأوسط والبلقان - سلسلة من الجبال والوديان والسواحل - على دعم النزعة المحلية وتسببت فى ظهور جماعات محدودة فى الحجم يفصلها عن بعضها حواجز طبيعية. ومن ناحية أخرى أُطرَت الجغرافيا أنماط التفاعل والتأثير الثقافى والسياسى التى تبعت الارتباطات البحرية والبرية فى الخليط الثقافى لمنطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى. والبحر المتوسط، بطرق النقل فيه، كان بؤرة التخوم، بل وما زال يمثل خط فصل ووسيلة اتصال بين الحضارتين.

وإجمالاً، لا يجب أن نغالى فى تقدير أهمية العوامل الطبيعية فى تطوير الأشكال المختلفة من التنظيم الاجتماعى. فالسياسة الطبيعية قد تسىء تفسير اتجاهات معينة فى الواقع الاجتماعى، ومن أمثلة ذلك تصوير التخوم كأراضى هامشية، تفتقر إلى الموارد التى يمكن أن تجعلها أراضى وسطى، وقُدِّر عليها أن تظل ميدانًا لتنافس المناطق الأساسية. إن كثيراً من التحليلات الجيوبوليتيكية للتخوم الحضارية تعوزها البراعة، وغالبًا ما تعكس أهداف نظام سياسى ما، أو أحكامًا مسبقة ليس أكثر. بعض هذه التحليلات يقدم تفسيرا ستاتيكيا للتخوم الحضارية، لا يعدو كونه رؤية اختزالية للاعتماد المتبادل العالمى، تفسيرا ربما يصور، على سبيل المثال، العالم الإسلامى باعتباره "الآخر" بعينه، الذى يساعد فى تعريف حدود الحضارة الغربية (Fuller ands Lesser 1995: 2-3, 14). وعلى العكس من ذلك يجب فهم التخوم كشىء ديناميكى. إن الطريقة التى يفسر الناس بها طبيعة التخوم وديناميات‍ها تؤثر بقوة على طرق بناء العلاقات الاجتماعية عبر التخوم الحضارية.

ومن المنظور الجيوبوليتيكى تمثل التخوم المسيحية - الإسلامية التاريخية تتابع من المناطق الواقعة بين منطقتين أساسيتين أو أكثر فى محيط منطقة القلب. فى بعض الحالات فى التاريخ كانت التخوم تتطابق مع خط الفصل بين قوة منطقة القلب (روسيا الأرثوذكسية والاتحاد السوفيتى فى العصر الحديث) ومناطق أساسية إسلامية معينة (إيران وتركيا). وفى حالات أخرى كانت تتطابق مع الخط الفاصل بين منطقتين أساسيتين (مثل الأناضول وأوروبا الجنوبية الشرقية والوسطى). فى السياسة الطبيعية الكلاسيكية تُمنح المناطق الأساسية قاعدة إقليمية جيدة التحديد نسبيا، ونظاما سياسيا واجتماعيا وعسكريا مميزا، وأيديولوجية خاصة بها. وتنفصل هذه المناطق عن بعضها بعضًا بمناطق تخوم تسودها خصائص خليط وتكون عرضة للتأثير والغزو من كلا الجانبين. يعالج ماكندر بعدين مختلفين للعالم "المتعولم" الحديث: الوحدة بين المحيط العالمى ومنطقة القلب، وتجزىء ودمج "نظم عالمية منفصلة ومتعايشة" (Mackinder 1998: 29; see also Ruggie 1993: 168). إن انصهار كيانات ثقافية واجتماعية وسياسية مختلفة فى منطقة الاحتكاك، وإسهاب السيادة الإقليمية موضوع دائم فى السياسة الطبيعية. ومن الافتراضات الهامة

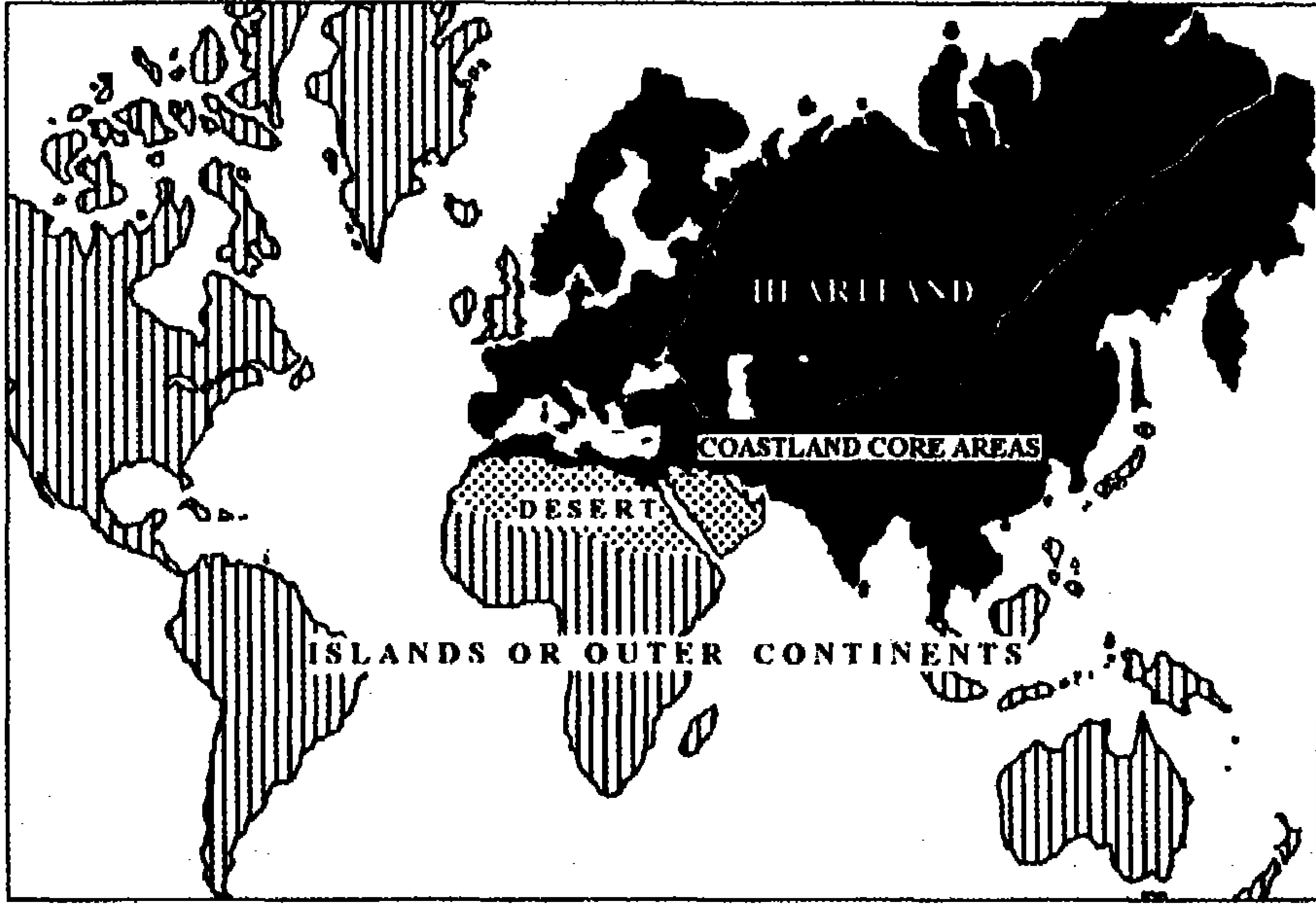
للسياسة الطبيعية الارتباط بين مفهومى التخوم والاعتماد المتبادل العالمى. فللتخوم هدف اجتماعى، وهذا الهدف ليس قطع جماعة ما عن بقية العالم. فسياسات القلعة المغلقة، التى تذكرنا بنظام إنفر هوكسا Enver Hoxha فى ألبانيا، أقرب إلى العبث. فالعالم بكل تنوعه قائم على الارتباط المتبادل، والتخوم علامات على بناء مجتمع عالمى أكثر منها أساسًا للانعزالية. وفى مثل هذا الوضع يمكن النظر إلى الحضارات باعتبارها شرايين النظام العالمى، شرايين تتدفق من خلالها المعلومات والتأثير الثقافى باستمرار وتخدم أجزاء محددة من هذا المجتمع العالمى.

البنية السياسية الطبيعية للتخوم:

إن التخوم الحضارية، وبخاصة منطقة الاحتكاك المسيحى الإسلامى، يجب فهمها بصورة دينامية. سبق أن أوضحنا أن الحراك الاجتماعى المرتفع أسهم فى دينامية الإمبراطورية العثمانية المبكرة كدولة تخوم، فيما كانت صرامة الفصل الطائفى من أسباب زوالها فيما بعد. إن للتخوم مركزها أو قلبها core الخاص ومحيطاتها peripheries العديدة متحدة المركز. يُعَرَّف كل منها بدينامياته التاريخية والوظيفية. وبهذا المعنى يتعين علينا أن نعيد النظر فى مفهومى المركز والمحيط الجيوبوليتيكيين. فبدلاً من المناطق الأساسية المسيحية الإسلامية التى تواجه بعضها بعضًا يكون للتخوم نفسها منطقة أساسية: المكان الجيوبوليتيكى من مكة إلى فيينا الذى تحركت خلاله التخوم على مدار أكثر من ثلاثة عشر قرنًا، والذى ما زال يضم أقليات "محاطة بأراضٍ غريبة" enclaves. هذا التصوير للتخوم يبرز ديناميتها، ويوضح بجلاء الارتباط بين التخوم المسيحية – الإسلامية وتقسيم العالم بين أبنية مختلفة من السلطة السياسية: الإمبراطوريات متعددة العرقيات التى تأسست فى منطقة الاحتكاك بشرعية أيديولوجية من أحد ديانات التخوم الثلاث (الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية الشرقية والمسيحية الكاثوليكية)، وكذلك الدول القومية التى ارتكز كل منها على دين معين. إن فكرة السياسة الطبيعية للتخوم المسيحية – الإسلامية المقدمة هنا تختلف عن الفكرة التقليدية للسياسة الطبيعية

من حيث ضرورة فهم التخوم الحضارية باعتبار الدينامية عنصرها المحدِّد. فقد كانت التخوم خط الفصل بين إمبراطوريات مترامية الأطراف ذات شرعية دينية، وكانت دائمة الحركة على مر قرون. وإلى جانب ذلك كانت التخوم دائمًا، فى الوقت نفسه، منطقة جيوبوليتيكية فى ذاتها، كانت تتحدد من خلال حركة الحدود الإمبراطورية، وكانت تقدم دائمًا مجالاً للتفاعل للجماعات المذهبية المختلفة. وهذا التصوير للتخوم يعيننا كذلك على فهم منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى كحلقة تنظيمية فى عالم يقوم على العلاقات المتبادلة.

وفيما وراء قلب منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية انبثقت تدريجيا دوائر احتكاك عديدة بين الحضارتين. ولم يكن للقلب والمناطق المحيطية الفرعية حدوداً واضحة المعالم، إذ كان لكل منها ظلال على الجانبين، وفى المركبات الثقافية الكبيرة التى كانت تحيط بها على جانبى التخوم. تصور خريطة (٥-٢) المجتمعات المختلطة المعاصرة التى تعيش على ذكريات، والمدركات المعاصرة، للصدامات التاريخية المختلفة بين المسيحيين والمسلمين: حركة تخوم الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية، والاحتكاكات التاريخية خارج منطقة القلب، وميراث الاستعمار، والانتشار ما بعد الحديث للجماعات. تعكس الدائرة الأولى أقدم نقاط الاحتكاك والصراعات، تلك النقاط التى كانت محيطية بالنسبة للإمبراطوريات المسيحية والإسلامية، مثل إثيوبيا ومقاطعات التتر فى روسيا ومنطقة شرق البحر المتوسط. تميزت الدائرة الثانية بالتوسع الاستعمارى الأوروبى وتضم دول كثيرة تمتد من السودان إلى آسيا الوسطى والفلبين وإندونيسيا وأفريقيا جنوب الصحراء. وعندما حلت الدول القومية، باعتبارها الخاصية المحدِّدة للعصر الحديث، محل الإمبريالية الاستعمارية فى العالم الثالث، ظلت بذور التضاد حية فى دول مثل نيجيريا وساحل العاج وإندونيسيا والفلبين. وفى هذه الدول هناك مستويين للتضاد بين المسيحية والإسلام. فكما هو الحال فى مصر والبوسنة والدول الأخرى فى منطقة قلب التخوم، هناك تضاد بين الجماعات المسيحية والمسلمة المحلية، وهو التضاد الذى كان يتفاقم غالبًا بسبب سياسات التقسيم والإساءة المتعمدة من جانب السلطات الاستعمارية. وعند ذلك الحد يؤدى النزاع الطائفى لظهور أفكار وممارسات المواجهة العالمية بين المركبين الحضاريين.



خريطة (٥-٢)
السياسة الطبيعية المعاصرة للتخوم المسيحية الإسلامية.

إن الأغلبية المسلمة فى إندونيسيا (نحو ٨٥٪ من إجمالى السكان) على سبيل المثال كانت تظهر فى العادة اتجاهًا معتدلاً إزاء العلاقات الطائفية، بصرف النظر عن بعض الأصوات المتطرفة الحادة. وقد استغلت بعض التنظيمات الراديكالية، ومنها الجهاد **Laskar Jihad**، لين الحكومات الضعيفة فى الديمقراطية الغرة فيما بعد سقوط نظام سوهارتو، فى عام ١٩٩٩، الذى كان يقيد القادة الدينيين، مسلمين أو غير مسلمين. حيث أسهم السياسيون الشعبويون، الذين لعبوا على ورقة الناخبين الإسلاميين، فى تدمير الأسس العلمانية للدولة الإندونيسية. فتنظيم الجهاد **Laskar Jihad**، الذى تبنى صراحة مفهوم الجهاد، وحرض على المذابح التى وقعت بحق المسيحيين فى مالوكو (بجزر الملوك) ومقاطعات أخرى، كان يحظى بدعم مراكز قوة معينة

فى إندونيسيا. وهناك جماعة إسلامية أخرى رفضت حكومة جاكارتا لسنوات أن تصفها بالإرهابية وهى الجامعة الإسلامية Jamiat Islamiya التى يتمثل هدفها المعلن فى إقامة دولة إسلامية إقليمية تضم أجزاء كبيرة من ماليزيا وإندونيسيا وبروناى وجنوب الفلبين. وتلك الفكرة، حتى وإن بدت غير معقولة فى هذه المرحلة، تعكس رفض أنماط حدود الدول الإقليمية فى الشرق، تلك الحدود التى تبعت التقسيم الاستعمارى القديم للعالم. إن شبح إعادة رسم حدود الدول القومية فى أفريقيا وآسيا، بهدف إقامة دول قومية أكثر تجانساً، لم يكن بعيداً على الإطلاق. وحتى وإن كان المتطرفون لا يؤثرون إلا على جزء صغير من الشعب الإندونيسى؛ فإن مبعوثى شبكة "القاعدة" الدولية، التابعة لأسامة بن لادن، اتصلوا بقادة الجماعتين الإسلاميتين الإندونيسيتين بهدف دمجهما كفرعين محليين للشبكة الإرهابية العالمية. حيث تسعى "القاعدة" لجعل جنوب شرق آسيا قاعدة القوة الجديدة لها، إلى جانب قواعدها التقليدية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسيا. وقد كان للإرهابيين العالميين يد فى الصراعات الحادة فى جزر الملوك وجنوب الفلبين وتيمور الشرقية. ومن العلامات الواضحة على ذلك الأحداث الإرهابية الإسلامية فى مناطق الصراع، كما فى يولو Jolo فى الفلبين، أو فى المناطق التى تجذب ملايين السياح الغربيين مثل بالى.

ليست جمهوريات آسيا الوسطى الخمس ببعيدة عن تلك الصورة لدول العالم الثالث ما بعد الاستعمارية. لم تكن هناك حدود دولية مستقرة فى هذه المنطقة قبل أن يحتلها الروس وقبل أن يؤسس الشيوعيون جمهوريات سوفيتية هناك. فيما تختلف الحدود بين أوزبكستان وكازاخستان على الخريطة عن الحدود بين العراق والمملكة العربية السعودية، ألم تقم القوى الإمبريالية الأوروبية برسم كليهما؟ إن المشكلة الأساسية التى تواجهها جمهوريات آسيا الوسطى اليوم تشبه إلى حد كبير المشكلة التى تواجهها دول ما بعد الاستعمار ذات الأغلبيات المسلمة: الاختيار بين نظم أوتوقراطية مؤسَّسَة والحاجة إلى التحول الديمقراطى من أجل التنمية. فى عام ١٩٩١، عام الاستقلال، أصبح مسئولو الحزب الشيوعى السابق رؤساء دول هنا وهناك، فيما عدا قيرغزستان. كانت فكرة الاستقلال تسيطر على كل الفاعلين السياسيين، وهو ما مكن من تطور نظم

الرؤساء الأتوقراطيين (Vinatier 2002: 32-5). وقد بُني الاستقرار السياسي في المنطقة على الحضور الخارجي، بخاصة الأمريكي، والروسي كذلك، في السنوات التي تلت انهيار الشيوعية. وكما في الأماكن الأخرى وجد الإسلام في هذا المأزق أرضاً خصبة لزيادة شعبيته. فبعد أن خرجت دول آسيا الوسطى المستقلة عن سيطرة موسكو وجدت نفسها واقعة بين ديكتاتوريات الرؤساء ما بعد الشيوعيين النرجسيين ونسخة أمريكية من الرأسمالية. وأيضاً كما في الأماكن الأخرى من العالم كان الملالي في مساجد هذه الجمهوريات السوفيتية السابقة في صدارة السخط الشعبي، وكانوا يناشدون الشعوب للعمل ضد الحكام المستبدين، وللسبب نفسه، ضد الأمريكيين الذين يساندون النظم الجديدة/القديمة، التي ما زالت نخبها تتألف من قادة الحزب الشيوعي السابق. أما الأقليات الأرثوذكسية الروسية في تلك الدول، بخاصة في كازاخستان وقيرغستان، فتواجه مشكلات لا تختلف عن مشكلات أية جماعات استعمارية في مستعمرات سابقة. ومع ذلك فالانقسام الصراعي الرئيسي في تخوم آسيا الوسطى ما زال بين كوادر ما بعد الشيوعية وحركة إسلامية راديكالية على نحو متزايد. ومن أمثلة ذلك طاجيكستان التي انزلقت بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٧ إلى حرب أهلية دموية بين الشيوعيين المحافظين الجدد في السلطة من جانب وائتلاف غير متجانس من الرؤساء المحليين الذين يلتفون حول حزب البعث الإسلامي من جانب آخر.

أما دائرة الاحتكاك المحيطي الثالثة فتتميز بخليط الجماعات ما بعد الحديث. وقد تشكلت هذه الدائرة من خلال الوصول الحديث نسبيا للمهاجرين والجاليات التي انتقلت، في الأساس لأسباب اقتصادية بحثًا عن وظائف أفضل، في كلا الاتجاهين بعيداً عن التخوم. فانتشر المسلمون في أوروبا الغربية والولايات المتحدة وروسيا، حيث يمثل المهاجرون الجدد جزءاً كبيراً من السكان. يشكل مسلمو فرنسا نحو ٥,٦٨٪ من سكانها، فيما تمثل الجماعات المسلمة المختلفة في بريطانيا نحو ٣٪ من السكان. ويشكل المسلمون ١,٣٣٪ من سكان ألمانيا، و٢٪ من سكان الولايات المتحدة، ونحو ١٠٪ من سكان الاتحاد الروسي. كل هذه الجماعات تحمل ارتباطا جيوبوليتيكيا واضحا بالماضي (الإمبريالي) لهذه القوى. فالمسلمين في فرنسا يتشكلون في الغالب

من المغاربة و (إلى حد أصغر) عرب المشرق أو الجماعات القادمة من الدول الفرانكفونية فى أفريقيا جنوب الصحراء. وفى كلتا الحالتين جاء المسلمون من دول طبقت فيها فرنسا حملات قاسية لنشر تأثيرها الثقافى فى أثناء الحقبة الاستعمارية. وما زالت هذه الدول تحتفظ بروابط ثقافية واقتصادية واجتماعية وسياسية قوية بالمركز الاستعمارى السابق من خلال، على سبيل المثال، منظمة الدول الناطقة بالفرنسية. أما المسلمون فى المملكة المتحدة فيأتون، فى المقام الأول، من شبه القارة الهندية – الهند وباكستان – الذين تيسرت إقامتهم من خلال المعاملة التفضيلية لجاليات دول الكومنولث البريطانى، ذلك التنظيم الفضفاض الذى يجمع المستعمرات البريطانية السابقة. وبناءً على ذلك فليس من المستغرب أن يكون الشعار الذى غالبًا ما ترفعه حركات الحقوق المدنية للمهاجرين: "نحن هنا فقط لأنكم كنتم هناك". أما قصة مسلمى روسيا فتختلف جزئيا. ولكن، وبما يشبه جماعات المهاجرين المسلمين فى الغرب، كان كثير من مسلمى القوقاز وآسيا الوسطى وغيرهم من مسلمى الاتحاد السوفيتى السابق يتنقلون داخل الاتحاد، وبخاصة إلى المراكز السياسية والصناعية الكبيرة، متبعين الالتزامات المهنية أو الزيجات المختلطة. ومع ذلك فمعظم الشعوب المسلمة فى روسيا المعاصرة – التتر والشيشان والداغيين وغيرهم – كانوا بالفعل يعيشون فى أوطانهم الحالية عندما احتلت موسكو أراضيهم.

فى الولايات المتحدة يتساوى عدد الستة ملايين مسلم مع، أو يزيدون على، عدد اليهود فى هذا البلد. وربما يثير ذلك الدهشة على اعتبار التأثير الأقوى بكثير لجماعة الضغط اليهودية على السياسة الأمريكية. وحتى الارتباطات مع دول عربية، مثل المملكة العربية السعودية، توجهها الاعتبارات الاقتصادية والإستراتيجية، أكثر منها تأثير الجماعة المسلمة المقسمة، والتى غالبًا ما يُنظر إليها بارتياب، بخاصة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. إن الجماعة المسلمة تزداد عدداً، وسوف تصبح قريباً، إن لم تكن كذلك بالفعل اليوم، ثانى أكبر ديانة فى الولايات المتحدة. ومن مصادر هذا النمو هجرة المسلمين إلى الولايات المتحدة، التى كانت دوماً مصدر جذب لمهاجرين من دول لا تحمل إمكانات نمو مادى للأفراد. ومن المصادر الأخرى كثرة عدد الأطفال

فى الأسر المسلمة، وهو اتجاه جلبته معها الجماعات المسلمة عندما عبرت المحيط الأطلنطى، واعتناق الإسلام، وبخاصة من جانب الأمريكيين السود. وفى الولايات المتحدة هناك أيضًا ارتباط قوى بين الهوية الاجتماعية والسياسية لهذا البلد وتاريخه وتكوين الجماعة المسلمة وهويتها. فالمسلمون مختلفون عرقيا، فوفقًا لدراسة أجراها مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية عام ٢٠٠٠ يمثل القادمون من جنوب آسيا ثلث مسلمى أمريكا، والأمريكيين الأفارقة ٣٠٪ منهم، والعرب ٢٥٪. وهم يستخدمون اللغة الإنجليزية كلغة أساسية، أو إحدى اللغات الرئيسية فى الإسلام فى صلاة الجمعة (Bagby et al. 2001) ومؤخرًا اعتنق بعض نشطاء الحقوق المدنية السود الإسلام لأسباب سياسية، أى كعلامة على الاختلاف عن الثقافة والقومية الرئيستين فى الولايات المتحدة.

فى نفس الوقت، ولأسباب اقتصادية أيضًا (بحثًا عن فرص عمل) انتقل كثير من الغربيون إلى دول إسلامية. لكن هؤلاء يقيمون لفترات قصيرة، ويأتون من العالم المتقدم، متبعين فروع الشركات متعددة الجنسية أو المشروعات الاقتصادية أو حتى العسكرية للدول المضيفة. لكن هذا النمط يختلف كثيرًا عن نمط الهجرة الذى كان يميز الحقبة الاستعمارية، التى كان المستعمرون فيها يأتون، على سبيل الحصر، من الدول المستعمِرة، ويستوطنون لفترات أطول، إن لم يكن للأبد، ويؤسسون جماعة لها هويتها وطموحاتها للعمل السياسى المستقل.

إن الخبرات التاريخية المختلفة للاحتكاك المسيحى - الإسلامى فى مناطق التخوم الحضارية المختلفة أسهمت فى اختلاف خاصية التفاعل بين المسيحيين والمسلمين. إذ ينظر الناس فى الدوائر المختلفة فى منطقة التخوم إلى هذه العلاقة بشكل مختلف. فأولئك الذين فى قلب منطقة التخوم، الذين تشتمل ذكرياتهم التاريخية على قرون من التفاعل، والذين عايش أجدادهم حركة التخوم الإمبراطورية، يختلفون عن أولئك الذين يعيشون فى مجتمعات يمثل فيها الاحتكاك اليومى بين الأقلية المهاجرة والجماعات المضيفة ظاهرة حديثة. وبالتالى، وعلى اعتبار الخبرات التاريخية للمجتمعات المختلفة، توجد طرق بديلة لبناء التعاون بين المسيحيين والمسلمين. يوضح جدول (٥-١)

الارتباط بين خبرات ومدركات العلاقات المسيحية - الإسلامية فى منطقة الاحتكاك. وإذا كان هدف العمل السياسى العالمى هو تشجيع التعاون وتهدئة الاتجاهات فى مجتمعات التخوم المختلطة، فإن ردم فجوة الإدراك يمكن أن يكون الخطوة الأولى والهامة التى يجب اتخاذها. فهناك فجوة، مثلاً، بين الطريقة التى ينظر بها المسلمون، فى الشرق الأوسط، والأمريكيون إلى الأحداث العالمية. وسوف يكون من الصعب على الولايات المتحدة أن تساعد فى بناء السلام فى الصراع العربى - الإسرائيلى ما لم يشعر مسلمو الشرق الأوسط أن الولايات المتحدة تظهر تعاطفًا مع معاناة الفلسطينيين على يد الجيش الإسرائيلى، لا يقل عن تعاطفها مع معاناة الإسرائيليين على يد الإرهابيين الإسلاميين. إن القوة العالمية الأكبر تحتاج إلى فهم أعمق لواقع المجتمعات المختلطة فى منطقة الاحتكاك حتى تتمكن من مساعدة المعتدلين، وليس المتطرفين، على الفوز بقلوب وعقول الشعوب فى البلقان والشرق الأوسط. ومن شأن هذا المدخل وحده أن يقود المجتمعات الممزقة فى المنطقة على طريق التعاون الطائفى.

جدول (٥-١)

إمكانية الصراع أو التعاون فى منطقة الاحتكاك.

	الجوهر	الحلقة الأولى: التوسع التاريخى	الحلقة الثانية: الاستعمار	الحلقة الثالث: الجماعات المهاجرة
إمكانية الصراع	هويات طائفية صلبة مثبتة على الذكريات التاريخية للقوى المسيطرة المتضادة.	هويات تاريخية عميقة الجذور: تقاليد طويلة من التنافس بين المسيحية والإسلام.	الميراث الاستعمارى أو الصراع على القوة بين جماعات تشكل بعضها من جانب القوى الاستعمارية.	ينظر إلى المهاجرين باعتبارهم تهديداً للقيم الحضارية للدول المضيفة.
إمكانية التعاون	الجماعتان من أهل البلد: إمكان النزعة القومية الدمجية	الجماعتان من أهل البلد وفى الغالب قريبتان عرقيا ولغويا بعضهما من بعض.	التحديث وارتباطات السكان الأهليين بثقافة المركز الاستعمارى.	لا وجود لذكريات قوى مسيطرة متضادة فى دولة الإقامة الحالية.

إن مئات السنين من الحياة على التخوم وغياب الإدارة السياسية الأهلية منعت الجماعات المختلفة، فى ذلك المزيج الذى تشكل من جماعات مغلوبة وجماعات داخلة حديثًا فى الأديان الغالبة وجماعات غيرت أماكن استيطانها، ذلك المزيج الذى يشكل سكان المنطقة التاريخية للتخوم المسيحية – الإسلامية، منعتها من الذوبان الكامل. ويمكن تحسس هذه العلاقات الطائفية فى دول مثل لبنان والبوسنة ومصر وروسيا وبلغاريا. فمنطقة الاحتكاك ما زالت مجزأة بين جماعات ودول عديدة منفصلة، وفى بعض الأحيان، صغيرة بشكل غير عقلانى. وما زال التجزىء الاجتماعى والسياسى يمثل واحدا من الخصائص المحدِّدة للتخوم المسيحية – الإسلامية. وقد أوضحت المراجعة التاريخية للعلاقات المسيحية – الإسلامية (انظر الفصول السابقة) أصول هذا الانقسام للمجتمع إلى طوائف، وهو الانقسام الذى اخترق مؤسسات ونفسية المجتمعات فى منطقة الاحتكاك. كما أثر كذلك على الأبنية الأمنية والسلوك الاقتصادى للشعوب والدول فى المنطقة.

إن التخوم تجلب الدينامية إلى المجتمع الإنسانى. فى اللغة الإنجليزية، وبخاصة الأمريكية، يعنى المصطلح المنطقة المحيطية الخطرة، أى غرب برى **wild west** يسوده الفقر والحروب والمعاناة. ومع ذلك فكثير من المناطق المحيطية والتخومية مرت فى الماضى بتطور مشهود حتى أصبحت مراكز جديدة للحضارة. فالدولة العثمانية المبكرة أو النمسا، وعاصمتها فيينا، والعالم الجديد والدول الصناعية الجديدة كانت جميعها عند نقاط معينة فى التاريخ مجرد أماكن على أطراف الحضارة، لكنها مع ذلك أصبحت مراكز لأحداث ذات أهمية عالمية، أو حتى حافة الحضارة. إن التجديد غالبًا ما يحدث فى المحيط متحديًا الأبنية وأنماط السلوك السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة. سبق أن ذكرنا كيف أن روح "إعادة الفتح" **Reconquista**، لتحرير شبه جزيرة أيبيريا من المغاربة المسلمين، قادت إسبانيا والبرتغال إلى اكتشافات غير متوقعة وإلى التوسع إلى إمبراطوريتين عالميتين، وكذلك التوسع المذهل للإمارة العثمانية، بثقافة التخوم العسكرية التى ميزتها، إلى إمبراطورية مترامية الأطراف. وتاريخ العالم حافل بأمثلة من هذا النوع. ومن ذلك ما يذهب إليه "أوين لاتيمور" **Owen Lattimore** من أن المواجهة

على التخوم بين الصين الزراعية وجيرانها "البرابرة" البدو إلى الشمال أنتجت تجديدات من نوع ذلك البناء العسكرى الضخم (الصور العظيم) وأساليب حربية جديدة (حرب الفرسان الراكبين حاملى السهام الذى أخذوه عن "البرابرة") التى مكنت من ظهور التنظيم السياسى المركزى فى الصين (Gottmann 1980b: 205-8)، كما أن قوى التخوم استفادت بطرق ما من مكانها فى المجتمع العالمى. فالعثمانيون، على سبيل المثال، استفادوا من معرفتهم بإنجازات إدارية وتكنولوجية بيزنطية معينة قبل وبعد سحقهم للإمبراطورية البيزنطية.

ومن الضرورى أن نفهم التخوم المسيحية – الإسلامية من منظور ممكنات التجديد والقفزات الثورية للأمام. ومسألة ما إذا كانت هذه الممكنات قد تحققت فى ظل الظروف التاريخية المختلفة فى حالات مواجهات التخوم المختلفة، فتلك مسألة أخرى. ويبدو أن الدينامية والاندفاع التوسعى فى حالات كثيرة أدى إلى أبنية صارمة أغلقت تدريجيا طريق الحراك الاجتماعى. كان ذلك هو حال الخلافة العربية والإمبراطورية العثمانية والإمبراطوريات الاستعمارية فى القرن التاسع عشر. ثمة عملية تاريخية أخرى، تفسرها دينامية التخوم، وهى الاستعمار. فى كتاب أصبح من المصادر المعيارية حول الموضوع يفسر "روبنسون" و"جالافر" الاستعمار من منظور دينامية التخوم: فالمشاكل فى المحيط جعلت القوى الإمبريالية تسعى إلى تهدئته، وبعد ذلك التوسع فى أفريقيا وآسيا (Robinson et al. 1992). فى حين يفسر بلوت Blaut (١٩٩٣) هذا الفرض العنيف للقوة الأوروبية والطريقة الأوروبية فى التفكير فى العالم النامى كعمل ذاتى فى المقام الأول.

أود أن أختتم هذا الفصل بثلاث ملاحظات. أولاً، يؤكد هذا الفصل تفسيرا ديناميا للتخوم الحضارية، هو تفسيرى للتخوم المسيحية – الإسلامية. إنه انقسام بين "منطقتين أساسيتين" يُنظَر إليه فى معظم التفسيرات الجيوبوليتيكية للعالم باعتباره محيط، لكن منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية لها حيويتها وبناؤها الخاصان. إنها تخوم سياسية تعكس الحركة التاريخية للحدود الإقليمية بين مجالات مختلفة للسلطة السياسية. وبهذا المعنى تصبح منطقة الاحتكاك التاريخى مركزًا لدينامية جيوبوليتيكية محددة.

وساحة القتال التى ظلت لأكثر من ألف عام بين مكة وفيينا هى مركز المفهوم الجيوبوليتيكى للتخوم المسيحية - الإسلامية. وأنماط التفاعل الاجتماعى والأبنية العقلية المحددة حول العلاقات بين الحضارتين يتم قذفها من هذا المركز إلى الدوائر المحيطية للتخوم المسيحية - الإسلامية: فى أفريقيا جنوب الصحراء وجنوب شرق آسيا والجماعات متعددة الثقافات فى الغرب وروسيا ما بعد الحديثين. بيد أنه ليس من الضرورى فهم دينامية التخوم من حيث التجديد والقفزات للأمام، فتلك مجرد إمكانية يمكن أو لا يمكن أن تتحقق. فناتج عمليات التفاعل يعتمد على خصوصية وصرامة الأبنية المؤسَّسَة فى كل مجتمع.

أما الملاحظة الثانية، فتتعلق بالمضامين السياسية لبناء التخوم المسيحية - الإسلامية كما صورتها خريطة (٥-٢). لقد أثرت العلاقات الاجتماعية فى المنطقة التاريخية الأساسية (التخوم من مكة إلى فيينا) على ظهور عدد من المناطق الفرعية متحدة المركز تلقى بظلالها بعضها على بعض وعلى المركبين الحضاريين المتجاورين. ظل الشرق الأوسط لأكثر من ألف عام يُنظَر إليه على أنه بؤرة حضارات التوحيد الثلاث. يطلق سجموند فرويد على المواجهة التاريخية بين أبناء العمومة فى التوحيد "نرجسية الاختلافات الصغرى"، وهو مصطلح لا يفسر إلا الميل المزعوم للعدوان على الجيران فى النفسية الإنسانية (Freud 1993: 65).

من الواضح أن الناس يعيرون اهتمامًا كبيرًا للصراع فى الشرق الأوسط، ذلك لأنهم ينظرون إليه بعين تفكيرهم الحضارى. فهم ينسبون إلى أرض فلسطين القديمة معنى "الأرض المقدسة"، حتى فى العصر العلمانى المعاصر. وتلك "الأرض المقدسة" تمثل مرجعًا ومرتكزًا لهويتهم الثقافية الأعمق، ويكفى أن نذكر الهجرة الكبيرة فى الماضى القريب، وليس البعيد، لليهود من الشتات إلى إسرائيل بهدف إقامة دولة قومية، فى أرض الميعاد، لأمتهم التى ليس لها إقليم. ومثال آخر فى نفس المكان وهو الدعم المستمر الذى يحصل عليه الإسرائيليون والفلسطينيون من إخوانهم اليهود والمسلمين من مختلف أنحاء العالم. وعلى نطاق أوسع، فحتى التفكير الإستراتيجى الغربى، وبخاصة فيما يتعلق بشئون الشرق الأوسط، يمر من خلال عدسة تصورات تاريخ

الأرض المقدسة، بما يعكس أهميتها الدينية والنفسية لبقية العالم الموحِّد. كما أن الصراعات بين الحضارات تستخدم الإشارة إلى الموقف فى الأرض المقدسة، فكلا الجانبان يعيران كثيراً من الاهتمام بالأحداث فى إسرائيل وفلسطين باعتبارها بؤرة التخوم الحضارية. فضلاً عن أن جزءًا من هذا الاهتمام يتحول إلى دعم سياسى وعسكرى لهذا الجانب أو ذاك فى صراع الشرق الأوسط المدمر. ومن المفارقات أن هناك قوى مؤثرة فى العالم الإسلامى سوف تفقد نصيبا هاما من نفوذها السياسى والنفسى على الجماهير المسلمة فى حال التوصل فجأة إلى حل دائم للصراع الفلسطينى. فكما كان الحال مع التهديد الذى كان يمثله صدام حسين على جيران العراق، فإن صراع الشرق الأوسط يستخدم لأغراض التلاعب والمناورة فى سياسة العالم الغربى. إن هذا الصراع، الذى يبدو صراعًا تافهًا بين أمتين على نفس الإقليم، اتسع بذلك ليصبح أزمة عالمية أقلقت العالم على مدى أكثر من نصف قرن، وما زالت نهايتها بعيدة عن التحقق.

ومن خلال نظرية النظم لبريتالانفى Bertalanffy (Bertalanffy 1968) يمكن تشبيه صراع الشرق الأوسط بجرح موضعى يؤرق عمل النظام كله. فالمركبات الثقافية الكبيرة، التى عرض لها هذا الكتاب، يمكن تشبيهها بالكائنات العضوية التى تتفاعل مع جرح مفتوح من نوع الصراع الفلسطينى أو الحرب البوسنية. وتلك المركبات تشكل جزءًا من النظام الأوسع للمجتمع العالمى الذى يتأثر أيضًا بهذا الموقف. وكذلك مستويات المواجهة الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية والقومية، التى تزيد من تعقد صراع الشرق الأوسط، يمكن أن تتضخم على أساس هذا التفاعل الشامل.

إن "سياسة الأماكن المقدسة" فى فلسطين والقدس لها مضامين عالمية واضحة. وهو ما يمكن رؤيته فى الأحداث التى سبقت الأزمة الحادة فى العلاقات الفلسطينية – الإسرائيلية، تلك التى أطلق عليها "الانتفاضة الثانية". ففى سبتمبر ٢٠٠٠ قام الزعيم الإسرائيلى اليمينى أريل شارون بزيارة منطقة من الأماكن المقدسة والعامة فى مدينة القدس القديمة ذات الأهمية البالغة لكل من المسلمين (الذين يطلقون عليها "الحرم الشريف") واليهود (الذين يطلقون عليها معبد الهيكل). فقد فسر المسلمون فى فلسطين،

وفى كل أنحاء العالم، تلك الزيارة على أنها زيارة استفزازية، ومحاولة لادعاء السيادة الإسرائيلية على مكان مقدس محل نزاع. وكانت النتيجة تقوية المقاومة الفلسطينية والرأى العام الإسرائيلى. كما لقى ستة فلسطينيين مصرعهم فى المصادمات التى تلت هذا الحدث مباشرة، وفى موجة تصاعد المواجهة مع الفلسطينيين فاز حزب الليكود، الذى يترأسه أريل شارون، بالانتخابات التالية فى إسرائيل، ولم يمض وقت طويل حتى وقعت مضاعفات عالمية لهذه الأحداث، حيث إنه، وبصرف النظر عما قاله السياسيون حول العالم فى ذلك الوقت، أثر التوتر فى الشرق الأوسط مباشرة على نفسية المواجهة بين المسيحيين والمسلمين على مستوى العالم. لقد كان لهذه الأحداث تأثير عاطفى قوى عزز مناشدات المتطرفين اليمينيين والإرهابيين المسلمين بتكثيف الصراع. ويمكن تشبيه هذا الموقف السياسى فى الأماكن المقدسة بمدينة القدس القديمة بالموجات التى تنتج عن إلقاء حجر فى وسط بحيرة. وهذا المثال يرتبط بفكرة السياسة الطبيعية للتخوم المسيحية – الإسلامية كسلسلة من الدوائر متحدة المركز، تقع فى القلب منها القدس، يحيط بها الصراعان الفلسطينى – الإسرائيلى والعربى – الإسرائيلى، ثم مواجهة عالمية بين العالمين الإسلامى والغربى (اليهودى – المسيحى). وقد لعبت القدس دورا رئيسيا، على الأقل فى عقول الناس، فى المواجهة التاريخية فى مثلث ديانات التوحيد – المسيحية والإسلام واليهودية – منذ أول فتح إسلامى للمدينة والحملات الصليبية حتى أيامنا هذه. يكتب فريد هاليداى (٢٠٠٢: ٢٨) "أنه فى حالة القدس لا يجب أن ننسى أن نزاعات فى عام ١٨٥٣ بين جماعتين مسيحيتين على مفاتيح كنيسة المهد فى بيت لحم كانت وراء اندلاع حرب القرم". وبهذا المعنى يكون للذكريات التاريخية تأثير قوى على النفسية السياسية. يتفق معظم المراقبين على مركزية القدس فى أزمة الشرق الأوسط ومفاوضات السلام الحالية. وتعقد العلاقات الطائفية فى القدس، وبخاصة مدينتها القديمة، التى تقع مباشرة على الحدود بين القدس الشرقية العربية والقدس الغربية الإسرائيلية، يحمل تاريخًا طويلاً من النزاعات الطائفية والبين – طائفية على مدى العصور. فضلا عن أن هذا التعقد ينشأ من الدور الرئيسى التى لعبته المدينة فى صراع الشرق الأوسط، ذلك الصراع الذى لعبت فيه قوى قومية وإقليمية ودولية أدوارًا ما. ومراجعة للتطورات الدبلوماسية فى هذه الأزمة،

منذ مؤتمر مدريد للسلام عام ١٩٩١، عندما جلس الفلسطينيون والإسرائيليون، لأول مرة، معًا على طاولة المفاوضات، توضح أن القدس كانت العائق الرئيسى، وكذلك المفتاح، لحل الصراع الفلسطينى (Dumper 2002: 5).

إن الصراع الفلسطينى – الإسرائيلى هو القضية المهيمنة على عقول الناس فى الشرق الأوسط، عابراً كل الحدود فى المنطقة، ويمكنه ببساطة أن يشعل، ما يسمى فى الولايات المتحدة، "الشارع العربى". لم يكن من قبيل الصدفة إذن أن جاء تصريح أسامة بن لادن الذى تم توزيعه بتاريخ السابع من أكتوبر ٢٠٠١ – يوم بدء الهجوم الأمريكى على أفغانستان – مؤكداً على الارتباط المزعوم بين عمليات "القاعدة" الإرهابية واشتداد الأزمة الفلسطينية. جاء فى تصريح ابن لادن أن أمريكا وحلفاءها لن يعرفوا الأمن أبداً ما لم يعشه الفلسطينيون. وقد كان لتلك الكلمات صدى قوى فى "الشارع العربى". كما أن ميليشيا حزب الله الشيعية اللبنانية، التى كانت أقوى تنظيم إسلامى مقاتل فى العالم عند أفول القرن العشرين، تنظم عرضا عسكريا سنويا يحمل اسم "يوم القدس" ينشد فيه الناس "يا قدس حزب الله قادم، قادم". وعلى ذلك يؤكد الشيخ حسن نصر الله وغيره من قادة حزب الله أن مبرر وجود الحزب: كفاحه ضد الولايات المتحدة وإسرائيل: مضطهدتا الأمة الإسلامية.

أخيرا، ترتبط الملاحظة الثالثة بفكرة السياسة الطبيعية ذاتها. من الواضح أن تفاعل الجغرافيا والتاريخ فى العلاقات السياسية يمثل الأساس للسياسة الطبيعية، ومع ذلك فإن كثيراً مما أشرنا إليه على أنه من اهتمامات السياسة الطبيعية يتعلق بأشياء مثل المدركات والهوية واختلاف الآراء حول الواقع الاجتماعى والسياسى للعالم المعاصر. وأدبيات السياسة الطبيعية، التى تكاثرت فى التسعينيات بعد تجدد الاهتمام بهذا المجال، توضح ذلك بجلاء. فالعلاقات المسيحية – الإسلامية يُنظَر إليها بطرق مختلفة من منظورات تختلف حسب الزمان والمكان، كما أكد "إدوارد سعيد" فى كتاباته المتعددة حول الاستشراق. فالعلاقات المسيحية – الإسلامية يُنظر إليها فى بلجراد، التى لا يعيش فيها اليوم جماعة مسلمة استوطنت هذا المكان تاريخيا، بطريقة مختلفة عنها فى البوسنة، التى تعيش فيها ثلاث جماعات مذهبية – المسلمون والأرثوذكس والكاثوليك – منذ قرون. ويشير كثير من المراقبين إلى أن معظم الأعمال الوحشية التى

نفذها الصرب في الحروب البوسنية تمت على يد محاربين "زوار" من الخارج، أكثر منها على يد المقيمين من صرب البوسنة المحليين. وبالمثل تنظر الجماعات المختلفة من العرب المسيحيين إلى العلاقات المسيحية - الإسلامية بطرق مختلفة. فأقباط مصر، على سبيل المثال، تقبلوا طوعًا، كإستراتيجية بقاء، تهميشهم السياسي في مجتمع غالبيته من المسلمين، فيما تبقى الفاعلية السياسية للموارنة اللبنانيين من الخصائص المحدِّدة لتلك الأقلية المنشقة ذات العقلية الاستقلالية في جبل لبنان. وأخيرًا وليس آخرًا، فإن العلاقات المسيحية - الإسلامية على النطاق العالمي لم يتم النظر إليها بنفس الطريقة من جانب الأمريكي العادي قبل وبعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. إذ إنه، وبصرف النظر عن مدى قوة الخط الرسمي الذي لا يحمل الإسلام والمسلمين تبعة فورة الإرهاب، اقترب معظم الأمريكيين من رؤية للعالم مؤداها أن الإسلام والجماهير المسلمة، التي يشاهدونها على شاشات التليفزيون في دول الشرق الأوسط وآسيا البعيدة، هم عدو اليوم، وهو ما تكشف في تصريحات معينة من مسئولين كبار للغاية.

إن التخوم الفيزيقية اليوم بين المسيحية والإسلام تمتد في الأساس عبر البحر المتوسط، الذي ما زال يمثل خط فصل وجسر بين الحضارتين. وقد فسر المراقبون الصدام القصير عام ٢٠٠٢ بين إسبانيا والمغرب على جزيرة ليلى غير الآهلة في جبل طارق ليس فقط باعتباره من حوادث الحدود التافهة، بل كمواجهة عبر واحد من أكثر تخوم الاتحاد الأوروبي حساسية: التخوم مع العالم الإسلامي. وقد أحيت تلك الأحداث الخلاف على سبتة ومليلة، وهما اثنان من الممتلكات الإسبانية الصغيرة في شمال أفريقيا عبر خط فصل البحر المتوسط. وعند الطرف الآخر للبحر المتوسط تشترك دولتان ذات أغلبية مسيحية أرثوذكسية، اليونان وبلغاريا، في حدود برية قصيرة مع دولة ذات أغلبية مسلمة: تركيا. وهي الحدود التي تنعم بالاستقرار منذ عام ١٩٢٣، لكنها لم تخلو قط من التوتر. وما ترحيل أو مضايقة أو استيعاب الأقليات الأرثوذكسية في تركيا، أو اضطهاد الأقليات التركية في اليونان وبلغاريا، بين وقت وآخر، وتقسيم جزيرة قبرص بعد عام ١٩٧٤، إلا التعبير المادي عن هذا التوتر.

(٦٠)

التخوم المسيحية - الإسلامية كظاهرة نفسية

إن التخوم الحضارية بين المسيحية والإسلام ليست فى الأساس غير بنية عقلية، لها جذورها العميقة فى النفسية الجمعية للجماعات التى تختلف نوعًا وكمًا. والعلاقات المسيحية - الإسلامية تتشكل عن طريق رأس مال الأساطير لدى الجماعتين، الذى يغذى مشاعر الأمل والخوف، والصداقة والعداء. وعلى حد تعبير جين جتمان فى نظريته حول التخوم فإن "الانقسامات الواقعية الأكثر استقراراً والأقل مرونة هى تلك التى تكون فى عقول الناس" (Gottmann 1951: 519). وإجمالاً يبدو أن الأبنية والاتجاهات العقلية عميقة الجذور لا يمكن تغييرها بسهولة، على الأقل على المدى القصير. فقوتها يمكن أن تتغير مع الزمن، بالطريقة نفسها التى انسحقت بها اللامبالاة الشعبية الأمريكية إزاء، وفى بعض الأحيان الشراكة السياسية مع، الإسلاميين حول العالم لتخلى مكانها لعداء سافر بعد الهجمات الإرهابية على نيويورك وواشنطن فى سبتمبر ٢٠٠١.

فى الغالب الأعم لا يتم بناء صور العلاقات مع "الآخر" بتأن فى عقول الناس. فهذه الصور تكون لدرجة ما نتاجًا لانحيازات غير شعورية، لكن مدفوعة، تتأثر باستعدادات الناس المعرفية وذكرياتهم التاريخية وتجاربهم الحياتية - الواقعية. غير أن بعض هذه الأبنية العقلية يمكن أن تضيع أو تنسى فى بعض الأوقات، أو تتغلب عليها المشاعر والمصالح والطموحات اليومية. ويمكن بعد ذلك أن تعود للحياة، فى العادة تحت تأثير بعض الأحداث الهامة. والرأى الأساسى فى هذا الكتاب هو: حتى وإن كانت الأبنية النفسية حول العلاقات بين المسيحيين والمسلمين صلبة للغاية

فما زال الناس، مع ذلك، قادرين على التـأثير فيها، على الأقل على المدى الطـويل. وهو ما يجب وضعه فى الاعتبار عند تحليل الطبيعة المنبنية للعلاقات الاجتماعية عبر التخوم المسيحية – الإسلامية فى مجتمع آخذ باطراد فى التعولم.

إن منظرى المدرسة البنيوية فى العلاقات الدولية يقللون من أهمية مضامين العوامل النفسية على علاقات الناس مع "الآخر"، أى مع الجماعات الثقافية المختلفة. ومع ذلك فإن من الأهمية بمكان عند تحليل عمليات بناء العلاقات الاجتماعية أن نضع فى الاعتبار العمليات المعرفية المحددة التى تتضمن تفسيرات الذكريات التاريخية وتجارب الناس العينية وممارساتهم المطردة. فتلك، من ناحية، نتاج لتفسير الناس الذاتى للعلاقات بين الحضارات، ومن الناحية الأخرى، مرجعية توجه الناس فى اتخاذ مواقف عينية فيما يتعلق بالعلاقات بين المسيحيين والمسلمين. ولكى نفهم البعد النفسى للتخوم المسيحية – الإسلامية أجد أن من الأهمية بمكان أن ننظر إلى الانحياز الحضارى فى القرارات الفردية والجماعية وإلى تأثير الأساطير التاريخية على القوالب العقلية للناس. إن دور الأفراد الذين ينقلون رسالة الجماعة عبر التخوم والوسائل التى يستخدمونها ذات أهمية كبيرة فى طريقة نقل الرسالة. وعمومًا يسود اتجاه سلبى إزاء منطقة الاحتكاك باعتبارها منطقة صراعات ومشكلات، وقد دخل هذا العامل فى إعادة البناء العقلية للتخوم المسيحية – الإسلامية من جانب النـاس. إن دراسة الأخطاء فى المدركات حول الجماعات على الجانب الآخر من خط الفصل وحول قيمهم ونواياهم أساسية لفهم المنطق وراء اعتبار التخوم المسيحية – الإسلامية ظاهرة نفسية فى الأساس.

بناء التخوم النفسية:

إن كل حضارة "متفردة"، فقط لأن الناس يُعَرِفونها على هذا النحو. والتخوم الحضارية إذا ما تم فهمها كمنتج عقلى يصاغ فى أثناء بحث الناس عن النظام فى المجتمع يكون من الواضح أن كثيرًا من المشكلات فى العلاقات بين المسيحيين والمسلمين ليست سوى ثمرة للفجوات فى المدركات والانحيازات فى صنع القرار، وفى المقام الأول،

القوالب العقلية mindsets المختلفة. فكثير من القضايا المتعلقة بالتحالفات والصراعات بين الدول والجماعات الاجتماعية وجماعات المهاجرين والأغلبيات والأقليات فى منطقة الاحتكاك تنشأ من خصوصية النفسية الثقافية والسياسية للناس والجماعات فى تلك المنطقة. إن الذكريات التاريخية الجماعية وتجارب الناس الشخصية تشكل فهمًا معينًا للعلاقات المسيحية – الإسلامية فى عقول الأفراد والجماعات، ويصبح تشكيل هذه الأبنية العقلية نهائيا من خلال الممارسات المطردة: التفكير والتحدث والكتابة حول العلاقات مع "الآخر". وهذه الممارسات تنعكس فى طريقة تصرف الناس ومشاركتهم فى التفاعل المعقد عبر العلاقات الطائفية.

إن الخطاب السياسى حول العلاقات المسيحية – الإسلامية اليوم يوضح أن التصريحات المحسوبة حول العلاقات الدولية وحقوق الإنسان وعدم التدخل فى شئون الدول الأخرى والحرية الدينية غالبًا ما تخفى أفكارا حول العلاقة مع "الآخر". فخلف هذه المظاهر الخارجية يعطى الناس هذه العلاقات معنى ينتقل من جيل لآخر داخل هذه الجماعة أو تلك، لكنه أيضا ينبنى ويعاد بناؤه من جانب كل جيل. أعلن الرئيس الأمريكى جورج بوش فى خريف ٢٠٠١، بعد هجمات الحادى عشر من سبتمبر، أن الحرب على الإرهاب لا تعنى العداء للإسلام والمسلمين، وأبدى احترامه للإسلام. لكن ردود الفعل الشعبية فى الولايات المتحدة تجاه أى شىء يرتبط بالإسلام والمسلمين أوضحت مشاعر العداء للمسلمين. كما أن الحرب ضد الإرهاب غالبًا ما تختلط فى العقل الشعبى مع الصراع ضد الإسلام (Scoll-Lattor 2002) وعلى الجانب الآخر من خط التقسيم ركز مقاتلو الاستقلال الشيشان والكوسوفيون خطابهم على حقوق الإنسان وركزت حركة طالبان فى أفغانستان فى تصريحاتها، عام ٢٠٠١، على معاداة الإمبريالية وحقوق السيادة لأفغانستان. ورغم كل ذلك ظلت الصور الخاصة بكل جماعة عن العلاقات المسيحية – الإسلامية فى كل مكان مرجعًا يستخدمه الناس لفهم الواقع الاجتماعى. إن كل من التصريحات السياسية من جانب القادة الكبار واتجاهات الجماهير فى الغرب المسيحى والشرق المسلم تتأثر بقوة بالتفسيرات المختلفة للتفاعل بين المركبين الثقافيين الكبيرين.

إن الناس غالبًا ما تنسب للعلاقات المسيحية – الإسلامية معنى عدم المساواة والتمييز. فالمتطرفون الإسلاميون يقولون إن المسلمين يعانون من التمييز ضدهم فى كل أنحاء العالم، وإن هويتهم وثقافتهم مهددة بالدمار. وفى نفس الاتجاه يشدد المتطرفون اليمينيون فى أوروبا وروسيا على أن الثقافة المسيحية واقعة تحت حصار وتهديد دائم بسبب موجات المهاجرين المسلمين المتواصلة. إن التفسير الذاتى للعلاقات المسيحية – الإسلامية من حيث هى علاقات عدم مساواة وتعصب تجعل الناس فريسة سهلة للتأثيرات المغرضة. وهذا هو سر تأثير ونجاح جماعات صغيرة نسبيا من المتطرفين الذين لم يكن لأيديولوجيتهم قط أن تلفت انتباه مواطنيهم وإخوانهم فى الدين لولا فكرة التمييز والتهديد من جانب "الآخر". فالآراء المتطرفة والعنيفة حول العلاقات المسيحية – الإسلامية التى عبرت عنها شبكة "القاعدة" والقوميون المتطرفون فى يوغسلافيا والمتطرفون اليمينيون فى الغرب أبعد ما تكون عن الاتجاهات المهيمنة بين مواطنيهم. لكنهم، مع ذلك، يحصلون على تعاطف غير شعورى من جانب كثير من الناس عندما يحركون انحيازات حضارية مدفوعة عن طريق الإشارة إلى التمييز والتهديد.

وعليه شكل زعماء الصرب، فى الثمانينيات والتسعينيات، الرأى العام وفق أغراضهم، متلاعبين بالبيانات حول معدلات المواليد المتفاوتة بشدة بين المسلمين الألبان والأرثوذكس الصرب فى كوسوفو. وبالتالى أخذ الصرب ينظرون بريبة للألبان الكوسوفيين على أنهم مجتمعا عشائريا يتجه تضامنه ضد الصرب. كانت الأسر الكوسوفية على مدى أجيال تنجب أعداداً كبيرة من الأطفال، ولم يتغير هذا النمط مطلقًا رغم تحول العالم إلى أسلوب الحياة الحديث الذى أصبحت القاعدة فيه أن أفراد الأسر الأصغر يحصلون على تعليم ووظائف أفضل. وفى نفس الوقت كان عدد الأطفال فى الأسر الصربية يتناقص على مدى أكثر من قرن. إن سلوك الألبان الكوسوفيين فى نفسيتهم الشعبية، بخاصة بعد عام ١٩٨٠، بدا وكأنه حرب ديموغرافية. كان ذلك بالنسبة لبعض الصرب مبررا للحاجة إلى وقفة قوية ضد التهديد الديموغرافى المتعمد. بل إن كثيراً من الألبان لا يرفضون هذا المنطق، ويعترفون بأن عقلية التخوم ربما أثرت على الفرق بين معدلات

المواليد المرتفعة للألبان فى كوسوفو ومثيلاتها المنخفضة فى دولة ألبانيا، بخاصة فى المدن. وهذه النفسية الشعبية، التى أدت إلى الصراع الكارثى فى أواخر التسعينيات، قد تبدو غريبة، لكنها لا تختلف كثيراً عن حجج نشطاء أقصى اليمين فى أوروبا الغربية الذين تشغلهم أعداد المهاجرين المسلمين المتزايدة وعجز المجتمعات الأوروبية عن استيعابهم ثقافيا.

ثمة مثال كاشف آخر للتلاعب بأفكار عدم المساواة والتمييز يبدو فى شريط فيديو يستخدم لتجنيد المقاتلين فى شبكة "القاعدة" الإرهابية. يبدأ الشريط بجزء حول الحالة التى يرثى لها الجماعة المسلمة فى العالم المعاصر، ثم يفتتح الزعيم والمحرض الروحى للتنظيم، أسامة بن لادن، الشريط بالكلمات: "إن جروحنا اليوم أكثر غوراً بسبب اتحاد الصليبيين واليهود على غزو قلب دار الإسلام". ثم يقود الجمهور من البداية إلى حجته الأساسية حول الضرورة الملحة للدفاع، بالقوة، عن حرية وكرامة الأمة الإسلامية (Bin Laden 2002: 174). وبعد هذه المقدمة يتحول الشريط إلى أمثلة عينية للدفاع عن الجماعة الإسلامية ضد الروس فى الشيشان والأمريكيين فى الصومال. لكن تلك ليست سوى صراعات محيطية، فالنقطة الحقيقية فى المشكلة هى إذلال الإسلام من جانب "الصليبيين واليهود"، وتدنيس القوات الأمريكية لأرض الإسلام المقدسة: المملكة العربية السعودية. وهنا تأتى الإشارة الثانية إلى الإذلال، إذلال المسلمين على يد حكام عرب فاسدين وملحدين، لا يقهرون شعوبهم فحسب بل يستدعون الجنود الأمريكيين كذلك ليهيموا بحرية فى أرض النبى. لم يشر ابن لادن إلى المملكة العربية السعودية باسمها الرسمى بل يسميها "أرض الحرمين الشريفين"، وهو بذلك يرفض شرعية الأسرة السعودية الحاكمة. ثم ينهى كلامه بتأكيد قناعته بأن الأمريكيين أضعف من السوفيت، وأن كليهما دحرهم المسلمون: فى أفغانستان والصومال. فى الحالة الأخيرة انسحبت الولايات المتحدة مسرعة على إثر صور جثث جنود مشاة البحرية الأمريكيين وهم يُسحلون فى شوارع مقديشو. والاستنتاج الذى يخلص إليه الشريط هو أن الأمريكيين يمكن هزيمتهم بسهولة من جانب المقاتلين المسلمين المخلصين.

من الواضح أن أناس من أمثال أسامة بن لادن لا يمثلون طريقة تفكير غالبية مواطنيهم وإخوانهم فى الدين. ومع ذلك فإن التصريحات التى نشرها، رغم أنها مليئة بالمدركات الخاطئة، يمكن أن تضع أيدينا على أحد الخيوط فى نفسية الناس، وهو على وجه التحديد إشارته إلى عدم المساواة والتمييز. فى كل مرة يُبَث فيها تصريحات سابقة التسجيل لأسامة بن لادن كانت وكالة الاستخبارات الأمريكية والحكومة الأمريكية توضع فى حالة تأهب، ذلك أنهم كانوا يفسرونها كرسالة مشفرة لاتباعه ليقوموا بأعمال إرهابية. لكن تلك البيانات كانت تحمل أكثر من مجرد رسالة ضمنية مشفرة: إن عدم المساواة والتمييز مفهومان ينبنيان فى انحيازات الناس الحضارية المدفوعة وأبنيتهم العقلية للتخوم.

إن موضوع "التهديد الذى يفرضه الآخر"، كما يستغله القادة السياسيون الكبار، يمثل عنصراً كاشفًا لنفسية التخوم. والمدركات الخاطئة لا تكون دومًا ثمرة للتلاعب المقصود من جانب السياسيين سيئى النية، إذ يمكن أن تنتج عن "خطأ مدفوع غير معترف به" ينشأ من الجرى وراء الحاجات والمصالح اليومية (Stein 1993: 367). فى بداية الألفية الثالثة يفسر مئات الملايين من المسيحيين والمسلمين، فى كل أنحاء العالم، أحداثا لها تأثير كبير على البشرية من منظور المدركات المميزة لجماعاتهم للعلاقات المسيحية – الإسلامية. فالحروب على وراثة يوغوسلافيا والعنف الطائفى فى تيمور الشرقية وإندونيسيا والفلبين وإراقة الدماء فى الشرق الأوسط واغتيال السائحين الغربيين والصحفيين وعمال الإغاثة فى الدول الإسلامية والهجمات الإرهابية الوحشية تجد تفسيرات مختلفة فى عقول الناس. لكن هذه التفسيرات تعكس، بطريقة أو بأخرى، الصور سابقة البناء للعلاقات المسيحية – الإسلامية. وهذه الصور تكشف عن نفسها فى مواقف مختلفة: من زلات اللسان (مثل تعليق الرئيس الأمريكى بوش حول "حملة صليبية" ضد الإرهاب فى المناخ الحساس فيما بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١) إلى الاختلافات فى الاتجاهات نحو الحروب "القذرة" فى كوسوفو والشيشان التى يستخدم فيها كلا جانبى الصراع أساطير وصور التخوم المسيحية – الإسلامية. إن التفسير السابق لزلات اللسان يتفق بوضوح مع مدخل التحليل النفسى الكلاسيكى

لأخطاء الكلام الذى يتعامل معها باعتبارها تجليات ظاهرة لعمليات غير شعورية. وفى حالة صورة "الحملة الصليبية ضد الإرهاب" تتطابق العملية غير الشعورية فى عقل المتحدث مع الجزء غير الشعورى من بناء الصور العقلية حول التخوم المسيحية – الإسلامية. إن مفهوم "الحملة الصليبية" يعنى للقائد الغربى تعبئة كلية للمجتمع لعمل توكيدى دفاعًا عن الحضارة، لكنه فى الذاكرة التاريخية للمسلمين حول العالم يثير صور المعاناة والإذلال على أيدى الدخلاء العدوانيين الظالمين الذين أرادوا أن يحكموا العالم. واستخدام مصطلح "الحملة الصليبية" واحد من أمثلة كثيرة توضح غموض البناء العقلى للعلاقات المسيحية – الإسلامية. فتلك الأبنية تشبه جبل الجليد، الذى يرى الجميع قمته، فى حين أن ما يبقى تحت السطح يكون بناء غير شعورى يؤثر بالتأكيد على الطريقة التى من خلالها يفكر الناس ويتحدثون ويتصرفون.

أظهرت الحروب فى الشيشان وكوسوفو أن صور التخوم المسيحية – الإسلامية تتغير طوال الوقت وتخضع لتأثير عوامل متعددة. إن كلا من الروس والمقاتلين الشيشان، طرفى الصراع فى تلك المقاطعة القوقازية البعيدة، يشتركون فى شىء ما من عقلية التخوم الحضارية: إنهم ينظرون للصراع كجزء من المواجهة التاريخية بين حضارتين. لقد ظل شمال القوقاز على مدى خمسة قرون على الأقل مقاطعة تخوم، وهو ما عزز شعور الشيشانيين بأن قدرهم أن يكونوا سكان تخوم وأن يدافعوا عن الإسلام. وعلى الجانب الآخر من خط التقسيم يمثل احتلال التخوم القوقازية أكثر الأجزاء رومانسية فى الأدب والتاريخ الروسيين، قصة أقوى فى الذاكرة الشعبية الروسية من الحكايات حول الحروب النابليونية، أو حتى حول الحربين العالميتين فى القرن العشرين. إن الروس يتعلمون، بالقلب غالبًا، أعمال بوشكين وليرمونتوف وليف تولستوى التى تحكى قصة إخضاع تخوم شمال القوقاز.

إن الرأى العام حول الحرب الشيشانية، مع ذلك، تغير عدة مرات، فى كل من روسيا والغرب، منذ بداية الأعمال العدوانية. عند الإجابة على سؤال حول موقف روسيا المتشدد فى الحرب الشيشانية عام ٢٠٠٢ قال الرئيس الأمريكى بوش إن: "الناس يحاولون إلقاء اللوم على فلاديمير بوتن فى حين يجب عليهم أن يلوموا الإرهابيين".

وفي ضوء الموقف الأمريكي الناقد بشدة قبل سبتمبر ٢٠٠١ يمكن وصف التغير في الاتجاهات الرسمية في واشنطن بأنه واحد من التحولات الكبرى في انتكاسة تفهم العلاقات المسيحية – الإسلامية بعد الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي والبنتاجون. فقد تحول الاتجاه العام من نقد انتهاكات حقوق الإنسان من جانب موسكو وتفهم الرغبة في الاستقلال من جانب الشعب الشيشاني إلى فكرة أن الصراع الروسي الشيشاني يمثل بالفعل جزءاً من مواجهة تاريخية مع الإرهابيين الإسلاميين. إن الجمع الصريح بين خطاب التحرر القومي وخطاب المقاتلين الإسلاميين في تصريحات الثوار الشيشانيين لا يمنع الغربيين من وضع المواجهة الغربية للإسلام في سلة واحدة مع مشكلات روسيا مع الجماعات المسلمة. وقد كان القبول الضمني لأهداف روسيا ووسائلها في الصراع الشيشاني النتيجة المنطقية لإعادة تقييم الغرب للصراعات على التخوم المسيحية – الإسلامية. فقدم سياسيون كبار في ألمانيا تصريحات رسمية، فيما بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ مباشرة، مؤداها أن هذه الأحداث دفعتهم إلى تفهم أفضل لجهود روسيا في الشيشان. كما أن التقارير حول وجود شيشانيين يحاربون في صفوف نظام طالبان في أفغانستان ووجود عرب يحاربون إلى جانب الشيشانيين ضد موسكو عززت من التقارب بين روسيا والغرب على أساس تنامي المشاعر المعادية للإسلام.

غير أن التحولات في الاتجاهات إزاء التخوم المسيحية – الإسلامية، كما في حالة الشيشان، لم تكن فردية. إذ حدثت هذه التحولات فيما يتعلق بالصراعات الطائفية في القوقاز والبلقان وجنوب شرق آسيا. فضلاً عن أن الاتجاهات يمكن أن تتغير بدرجة كبيرة بين طبقات المجتمع المختلفة، وقد تتحول من علاقات حسن الجوار إلى العنف الطائفي المفتوح في المقاطعات والمدن والشوارع التي يعيش فيها المسلمون والمسيحيون معًا. ورغم أن رئيسا الولايات المتحدة وروسيا، بوش وبوتن، أظهرا أنهما على نفس الطول الموجي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١؛ فإن ردود الفعل الشعبية ظلت مختلفة إلى حد كبير. فقد أوضحت استطلاعات الرأي العام في روسيا أن أكثر من ٥٠٪ من الروس يرون أن الأمريكيين "نالوا ما يستحقوه" يوم الحادي عشر من سبتمبر.

ثمة خاصية أخرى للبعد النفسى للتخوم وهى أن الصور المنبنية للعلاقات مع "الآخر" متماثلة على نحو مذهل. فعلى كلا جانبى التخوم تجمع هذه الأبنية النفسية اتجاهات الشك والعداء إلى جانب تفهم عام للحاجة إلى التسوية، أو على الأقل، التعايش. فى التاسع من ديسمبر ٢٠٠٢ نشرت مجلة "نيوزويك" مقالاً حول الأصولية تضمن اقتباسين، واحد لأسامة بن لادن، زعيم شبكة "القاعدة" الإسلامية، والآخر لبات روبرتسن، الإنجيلى المسيحى الأمريكى. قال الأول إن: "أعداؤنا قسموا العالم إلى منطقتين: منطقة الإيمان ومنطقة الكفر، التى ندعو الله أن يحمينا منها"، وإن "ذلك صراع دينى، وصدام بين الثقافات". فى حين قال الثانى إن "من حسن الحظ أن الله بجانب الخير، وتعهد ببسط الحماية حولنا". شىء مربك، أليس كذلك؟ "عين بعين" و"سن بسن" و"حملات صليبية بجهاد"، كان ذلك هو المنطق التقليدى على التخوم على مدى قرون. ومع ذلك فإن كثيراً من الناس يفهمون اليوم أنه ليس من طريقة معقولة للخروج من هذه الحلقة المفرغة، ولا بد من إدراك أن المشكلة نفسية. وبالتالى يكون من الضرورى تغيير عقليات وطرق الناس.

ثمة عوامل مختلفة تسهم، عن عمد أو بغير عمد، فى إعادة إنتاج الواقع السياسى للتخوم المسيحية – الإسلامية فى النفسية الإنسانية. ففى الاتجاه العكسى تمارس الذكريات الجماعية، والخبرات الفردية والجماعية، والممارسات المطردة، وصور التخوم المسيحية – الإسلامية تأثيراً كبيراً على الطريقة التى من خلالها يشكل الناس علاقاتهم الاجتماعية. فالبناء النفسى للتخوم، فى عقول الناس، يلعب دورا هاما فى الصراعات داخل المجتمعات المختلطة فى منطقة الاحتكاك. كما أن له تأثيراً باقيًا على رؤى العالم والأفعال السياسية للناس. يضاف إلى ذلك أنه مع تزايد تعولم العلاقات الاجتماعية تصبح نفسية التخوم عالمية هى الأخرى. فالناس يشكلون آراءهم بالرجوع إلى مدى واسع من الأحداث حول العالم: من الصراعات فى الشرق الأوسط والقوقاز والبلقان إلى قضايا استقلال تيمور الشرقية أو النزعة الإسلامية فى إندونيسيا والفلبين.

ذات مرة كتب ألبرت حورانى، أحد الخبراء المرموقين فى العلاقات الطائفية فى الشرق الأوسط، إن النخب الحاكمة فى الدول المستقلة فى منطقة ما بعد العثمانيين

تشترك فى نفس خصائص النفسية السياسية التى ورثوها عن الإمبراطورية العثمانية: حذرين للغاية غالبًا، لدرجة الشك فى نوايا الآخر، ولا يذهبون بعيدًا أبدا، وغالبًا ما يتركون لأنفسهم فرصة للتراجع (Hourani 1970: 1970). قد يندهش السياسيون الوطنيون المعاصرون فى البلقان والقوقاز والشرق الأوسط عندما يعلموا إلى أى مدى تثبتت نفسيتهم السياسية فى الماضى العثمانى، رغم حقيقة أن بعضهم يزدرى بشدة الميراث العثمانى لدولهم والمنطقة.

التاريخ والخبرات والأساطير فى تفسير التخوم:

إن كثيرًا من التطورات ذات الأثر الكبير على العلاقات الدولية اليوم تضرب بجذورها فى الذاكرة التاريخية للتخوم المسيحية – الإسلامية. فأكثر من ألف عام من المواجهة والتعايش، والنزعة المحلية والعقلية الإمبراطورية فى منطقة الاحتكاك تركت آثارًا عميقة على ولاءات الناس، التى تنقسم فى الغالب بين الدول القومية والجماعات الدينية الأوسع. وقد أسهم التاريخ فى خلق أشكال عديدة من ثقافة التخوم. فعقلية الأمم التى حكمت فى السابق إمبراطوريات متعددة العرقيات والثقافات يهيمن عليها دين واحد – الأتراك والروس والنمساويين على سبيل المثال – تختلف عن عقلية أولئك الذين خضعوا لهيمنة "الآخر"، مثل الأرمن والبلغار والتتر والأقباط والعرب المغاربة والجماعات المختلفة فى آسيا الوسطى. وثمة نوع آخر من العقلية يميز أولئك الناس الذين كان يُعهد إليهم فى السابق بمهام خاصة فى المقاطعات العسكرية مثل الشيشانيين أو الشعوب المسلمة الأخرى فى شمال القوقاز، والقوزاق فى روسيا، والألبان ومسلمى البوسنة فى الإمبراطورية العثمانية، وصرب كراينا وغيرهم من المهاجرين الأرثوذكس فى منطقة التخوم العسكرية النمساوية. فلا يزال لدى هؤلاء شىء من العقلية المقاتلة التى تضرب بجذورها فى تاريخ الصراع على التخوم. وهناك نوع رابع من عقلية التخوم يوجد فى قلب العالم الإسلامى، فى تلك الدول التى عاشت إحباط الاستعمار والإمبريالية الغربيين. فالنظريات الإسلامية حول المؤامرة المسيحية – اليهودية ضد الإسلام تعود

بجذورها إلى هذا الإحباط الناشئ عن قرون طويلة من التبعية والاستعمار (Zeidan 2002: 15). إن الإسلاميين، الذين يمثلون أقلية فى معظم المجتمعات والدول الإسلامية، ينظرون إلى الحياة كمعركة دائمة مع قوى الشر. وفى الأخير تُعَرَّف القوى الإمبريالية التى اضطهدت جماعات إسلامية كبيرة مؤخراً - القوى الغربية والاتحاد السوفيتى وكذلك إسرائيل وصربيا - على أنها الشر. فيما تعد النزعة الإسلامية معتدلة (أى ليست عنيفة) فى تركيا، ربما لأن الأتراك لم يكونوا مستعمَرين قط.

إن الذاكرة التاريخية هى أساس الاستعدادات والانحيازات المعرفية التى تؤثر على مدركات الناس للعالم. والثقافة الشعبية فى منطقة الاحتكاك مشبعة بصور وذكريات التخوم المسيحية - الإسلامية. كان الشعر الملحمى المحمل بمثل هذه الصور يحظى بأهمية كبيرة بالنسبة للحركات القومية لدى الشعوب الأرثوذكسية البلقانية فى صراعها من أجل الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية. ومن ذلك الأغانى اليونانية الأكريتية Acrtitic التى كانت شائعة فى فترة المد الثقافى والسياسى ضد العثمانيين والتى تصف مآثر محاربى الحدود البيزنطيين ضد العرب فى القرن العاشر. وثمة مصدر إلهام آخر لهذه القصائد الملحمية وهو المقاومة ثم السقوط التالى للقسطنطينية أمام الأتراك. وبطريقة مماثلة تقص الأغانى الشعبية البلغارية قصة آخر ملوك بلغاريا الذى قاوم العثمانيين: إفان شيشمان. إن كلا من الأغانى وحكايات العفاريت الصربية والبلغارية تمجد أحد آخر الأمراء المسيحيين: ماركو (Marko Kraljevic فى الصربية وKrali Marko فى البلغارية) الذى أقطعه الأتراك أرضًا نظير تعاونه، وعصابات هيدوك haiduk ورؤساءها الذين حاربوا الأتراك فى الغالب لأسباب شخصية. وعلى مدى قرون عديدة أفادت قصة معركة كوسوفو عام ١٣٨٩، التى يعاد بناؤها فى الفلكلور الصربى، ليس فى تمجيد الأبطال الفرديين بقدر ما أفادت فى ظهور الأمة الصربية الحديثة. ويوجد أيضًا لدى السلاف الكاثوليك فى البلقان قصائد مشابهة حول صراعهم مع العثمانيين. وفى المقابل تصور أغانى المسلمين فى ألبانيا وشمال القوقاز الأعمال البطولية فى الصراع ضد السلاف المسيحيين. ومنذ مطلع القرن التاسع عشر أخذت كل عناصر الثقافة الشعبية هذه تركز على الجوانب القومية (Jelavich 1977: 268).

هذا الجانب من الثقافة الشعبية ينعكس فى الأدب الحديث فى البلقان. من ذلك رواية "جسر درينا" The Bridge on The Drina لإفو أندريك الحائز على جائزة نوبل، وهى عبارة عن وصف رمزى للتخوم بجانبيها: باعتبارها خط فصل وجسر (Andric 1959). مكان الأحداث فى هذه الرواية هو البوسنة فى العصور الوسطى فى أثناء القرن الأول بعد الاحتلال العثمانى، والرواية مشبعة بالصور الحية لوحشية الحكام العثمانيين المسلمين. يكتب أندريك حول الأمهات المسيحيات البائسات اللاتى تجرين خلف القافلة التى انتزعت أولادهن الصغار الذين سيتم تدريبهم ليكونوا مقاتلين مسلمين عديمى الرحمة (الانكشارية)، أو حول الموت البطىء للمزارع المسيحى المشدود إلى الخازوق عقابًا له على مقاومة ضابط عثمانى فاسد وقاس. تقدم "جسر درينا" تفسيرا فنيا للأفكار النسبية للتخوم كجسر بين الحضارات. ويوضح عمل إفو أندريك أن مفهوم الجسر لا يعنى الربط بين الناس فحسب، بل يمكن تفسيره أيضًا كأداة للتأثير السياسى والسيطرة والعنف. وهذا الخوف من الوقوع تحت السيطرة نتيجة لوسائل الاتصال المتطورة يوجد فى أشكال عديدة من التفاعل الإنسانى فى كثير من الثقافات، لكن إفو أندريك يربط، ربما بشكل غير مقصود، بين المعنى الاجتماعى المعقد للتقدم فى الاتصالات فى ماضى العصور الوسطى وعصر ما بعد الحداثة. وربما تمثل "جسر درينا" مثالا مشهورا لعدد ضخم من الكتب، لمؤلفين بلقانيين، تصور، بنفس الطريقة، التى لا تنسى، المعاناة التى سببها الاحتلال العثمانى. وهذا أيضًا موضوع رواية "تحت النير" Under The Yoke لإفان فازوف Ivan Vazov، رائد الأدب البلغارى فى القرن التاسع عشر. لكن "جسر درينا" على وجه التحديد تلقى معارضة قوية من جانب مسلمى البوسنة اليوم الذين ينظرون إلى إفو أندريك على أنه كاتب كرواتى ومسيحى متحيز. إن تعقد صور الماضى التى تنعكس فى الأدب القصصى الحديث حول تاريخ التخوم يميز أكثر من أى شىء آخر البعد النفسى للتخوم المسيحية – الإسلامية.

يمكن أن نضيف للأمثلة السابقة الاختلافات المذهلة فى تفسير تاريخ المواجهات المسيحية – الإسلامية، وعلى الأخص التاريخ العثمانى، من جانب المؤرخين المحترفين فى الدول المختلفة. يؤكد المؤرخون الأتراك عمومًا أن الأتراك العثمانيين قدموا إسهامًا

أساسيا فى التطور الثقافى لجنوب شرق أوروبا، ويدفعون بأن السبب الرئيسى للتوسع الكبير للإمبراطورية العثمانية كان تسامح حكامها الذين جعلوا أنفسهم مقبولين من جانب الشعوب المفتوحة، مما جذب هؤلاء الأخيرين للتجنيد فى جيشهم المنتصر. من المؤكد أن النظام العثمانى كان نظام جدارة يمكن لأى شخص فيه، حتى وإن كان عبداً أو من أبناء الشعوب المغلوبة، أن يصل إلى أعلى المناصب فى الإدارة، بما فى ذلك وظيفة الصدر الأعظم (التى تكافئ رئيس الوزراء). وعلى النقيض من ذلك يؤكد المؤرخون النمساويون أن أخبار وحشية العثمانيين التى لا تصدق فى التعامل مع الشعوب المغلوبة فى البلقان وفى المجر كانت السبب فى الشجاعة المتهورة من جانب المدافعين عن فيينا، الذين نجحوا فى مقاومة حصارين عثمانيين. ويصف المؤرخون اليونانيون والصرب والبلغار الاحتلال العثمانى عادة بأنه كان عائقًا كبيراً فى طريق نمو شعوبهم اجتماعيا واقتصاديا، وهو ما عزل بلادهم عن بقية أوروبا وحال دون أى تقدم. ويصفون "ضريبة الدم"، التى كان العثمانيون من خلالها يزودون فرق الانكشارية بالأولاد المسيحيين الصغار المخطوفين، بأنه واحد من أبشع عناصر النظام العثمانى، رغم أنه أدى إلى ارتقاء بعض هذه العناصر فى هرم الإدارة العليا فى الإمبراطورية. فقد كانت المناصب فى الإمبراطورية العثمانية المبكرة تعطى للأشخاص كمكافأة على خدماتهم العسكرية المخلصة للسلطان والمشاركة فى الفتوحات الإسلامية.

إن الخبرة الجماعية لها تأثير قوى على كل من عقلية أعضاء الجماعات المختلفة فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى وأفعالهم السياسية. هناك مركب كامل من العوامل، منها الذكريات الجماعية للحروب والعنف والولاء للتقاليد وخبرات التعاون، التى تؤثر على القوالب العقلية للبشر وقراراتهم وتصرفاتهم. هذا ويمكن تعقب البعد النفسى للتخوم الحضارية فى كل المناطق الفرعية للتخوم المسيحية - الإسلامية: من قلبها التاريخى (بين مكة وفيينا)، إلى المجتمعات الكونية فى العالم الجديد، إلى أمم ما بعد استعمارية حديثة العهد مثل إندونيسيا والفلبين ونيجيريا. إن أحداث تاريخية مثل اختفاء المركز العالمى للمسيحية الأرثوذكسية، عندما فتح الأتراك القسطنطينية عام ١٤٥٣، أو المركز العالمى للإسلام، عندما نقل الأتراك عاصمة دولتهم القومية الجديدة من تلك المدينة إلى أنقرة، كان لها أثر نفسى بالغ على الجماعات التى تتبع هاتين الديانتين.

فى العصر الحديث، عصر الاتصالات سريعة الانتشار، تصبح الحدود بين الأجزاء المختلفة لمنطقة الاحتكاك أكثر رقة. كان للعقليات والخطاب السياسى المتشبث برأيه حول العلاقات المسيحية - الإسلامية أثر محلى محدود فى الماضى، لكن فى عصر الاتصالات الكونية ما بعد الحديث تغير هذا الحال تماماً. فالمعلومات لا تنتشر أسرع عبر مختلف أنحاء العالم فحسب، بل تصل مصادر معلومات مختلفة للفرد مباشرة، مما يقلل من إمكانات التدخل من جانب سلطة محلية واحدة. وهو ما يجعل البعد النفسى التخوم المسيحية - الإسلامية عالميا بالفعل. ومن الأمثلة التى توضح ذلك الاتجاه التفجيرات الانتحارية التى يقوم بها أفراد راغبين فى الشهادة فى فلسطين، والتى ازدادت بعد عام ٢٠٠٠ على خلفية تفاقم الصراع الإسرائيلى - الفلسطينى. ومن المؤكد أن هذه التفجيرات أثرت على الإرهابيين الانتحاريين الذين قادوا طائرات مختطفة ليرتطموا بها فى مركز التجارة العالمى فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. وكما ذكرنا فى الفصل السابق فإن صراع الشرق الأوسط يحتل مكانة رئيسية فى التخوم المسيحية - الإسلامية النفسية، إذ إنه يثير سلسلة من ردود الأفعال فى الجسم الحى للمجتمع العالمى. إن الصراعات المعاصرة التى تتورط فيها دول أو جماعات مسيحية ومسلمة ليست صراعات عالمية بطريقة الحرب الباردة. فالجماعات المسيحية والمسلمة تحتك فقط فى جزء محدود من الكرة الأرضية. فضلاً عن أن الإسلام لا يروق للناس فى الدول الغربية المتقدمة كما كانت الأيديولوجية الشيوعية تروق لهم، كما أنه لا يملك الإمكانات الاقتصادية والعسكرية التى كانت للكتلة السوفيتية. إن أية فكرة حول تأثير عالمى للعلاقات المسيحية - الإسلامية يجب النظر إليها فى سياق تلك المنطقة المحدودة التى تشغلها التخوم الحضارية على سطح الكرة الأرضية وفى المجتمع العالمى.

قد يكون لردود أفعال السياسيين نتائج عالمية، لكنها تُظهر، ليس إلا، المدركات المحلية للنظام والعدالة الاجتماعيين. بعد الهجمات الإرهابية فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ مباشرة كانت هناك فى الولايات المتحدة دعوات لمعاقبة المسئولين، وهو شيء ينبع من مبادئ العدالة فى هذا البلد. وعلى هذا الأساس أخذ القادة يرسلون

رسائل إلى المجتمع الذى لم يكن عقاب الجناة فيه دوماً جزءاً من نظام العدل فحسب، بل كان أيضًا مصدراً شرعيا للتعويض الأخلاقى للضحية وأقاربها. لكن الجناة الفيزيقيين لقوا حتفهم في تلك الأعمال الإرهاب الخفية. إن الرئيس الأمريكى بوش الذى طالب بأسر المنظِّم المفترض، أسامة بن لادن، "حيا أو ميتا"، استدعى صور تخوم أخرى تركت بصمتها على الثقافة الأمريكية: "الغرب المتوحش" Wild West.

من منظور أكثر عمومية يدفع صمويل هنتنجتون بأن التحالفات والعداءات الدولية فى عالم ما بعد الحرب الباردة تتحدد، فى المقام الأول، على أساس القرابة الثقافية. ومع ذلك، وكما أوضح تاريخ التخوم المسيحية - الإسلامية، فإن المهم هو الدافع وراء القرارات المتحيزة. إن الخبرات الماضية تنتج توقعات بين الفاعلين السياسيين، ومن خلال هذه التوقعات يقيم الفاعلون المواقف الجديدة ويدفعون قراراتهم السياسية. وتمثل التحيزات المدفوعة motivated biases أرضًا خصبة للتحالفات القائمة على الصلات الحضارية. ودراسات المفاوضات متعددة الأطراف فى مجالات عديدة - من التجارة إلى البيئة وقضايا الأمن فى الأمم المتحدة - توضح أن الأنجلو - ساكسونى يأخذ جانب الأنجلو - ساكسونى والعربى يأخذ جانب العربى والأمريكى الجنوبى يأخذ صف الأمريكى الجنوبى. هل كان من قبيل الصدفة أن يأتى الائتلاف الذى قادته الولايات المتحدة وزحفت به على العراق للإطاحة بصدام حسين فى مارس ٢٠٠٣ مكونًا، فى المقام الأول، من الأمم الأنجلو - ساكسونية الثلاث: الأمريكيين والبريطانيين والأستراليين؟ ثمة عاملان فى هذا النمط من تكوين التحالفات، بعيداً عن السبب البسيط المتمثل فى اللغة المشتركة التى تسهل الاتصال، وهما سجلات التعاون أو المواجهة الماضية وفكرة أن السلوك غير الودى عادة ما ينسب إلى "الآخر"، وهو ما يتفق مع رأى كارل دويتش. بعد عشر سنوات من انهيار الاتحاد السوفيتى دفع جيمس شلزنجر، وزير الدفاع الأمريكى الأسبق، فى اجتماع تاريخى حول توسيع حلف شمال الأطلنطى فى أوروبا الشرقية، فى نوفمبر ٢٠٠٢، أن أهم شىء لحلف شمال الأطلنطى لم يكن إمكاناته العسكرية، بل "الروابط النفسية لمعاهدة شمال الأطلنطى" التى قُصدَ بها أن تحفظ الأمم الغربية من التفتت (Tyler 2002). هذه الروابط النفسية هى الأساس وراء إقامة التحالفات القوية التى تشكل بنية النظام الدولى.

وقصة منظمة المؤتمر الإسلامي، التى تضرب المثل على التضامن العملى بين الدول الإسلامية اليوم، تظهر بوضوح كيف يمكن أن تصدر الأفعال وردود الأفعال السياسية عن منطق التخوم المسيحية – الإسلامية. أنشأت هذه المنظمة عام ١٩٦٩ كرد على إحراق المسجد الأقصى فى القدس. ومنظمة المؤتمر الإسلامي، التى قامت على أساس فكرة تقوية التعاون للدفاع عن العالم الإسلامى ضد السيطرة الغربية، سرعان ما تحولت إلى منبر معز لنخب الدول الإسلامية. حيث كان هؤلاء الأخيرون يسعون إلى تأكيد الهوية الجماعية وتخفيف الاختلافات الداخلية والتعاون الاقتصادى بهدف إزالة تخلف الدول الأعضاء فى مقابل العالم الصناعى (OIC Charter: 3). إن منظمة المؤتمر الإسلامى تقر نموذج الدولة القومية الحديث. فهى تتكون من دول أعضاء ذوى سيادة، وترمز للحوار مع الآخرين (ومنهم المجلس العالمى للكنائس) وتلتزم بمبادئ ميثاق الأمم المتحدة. وأهداف التنمية فى منظمة المؤتمر الإسلامى تستحق اهتمام أية منظمة دولية تملك وسائل دعم التنمية. لماذا القلق إذن من التأكيد على جذورها الإسلامية ؟ على كل لا تزال منظمة المؤتمر الإسلامى تتمركز على أساطيرها التأسيسية المتمثلة فى الوحدة الإسلامية والحاجة للدفاع عن العالم الإسلامى ضد التهديدات الخارجية، مع التأكيد انتقائيا، فى فترات مختلفة، على مساعدة الشعب الفلسطينى وأفغانستان والبوسنة والأقليات المسلمة الكثيرة فى مختلف أنحاء العالم. وفى نفس الوقت تنتقد حالات العدوان الغربى: الحملات الصليبية والاستعمار ودعم إسرائيل وتأديب الدول والقادة المارقين (مثل جمال عبد الناصر وصدام حسين) وكذلك احتلال روسيا لأفغانستان والشيشان. وتلعب المنظمة دوراً رائداً فى دعم مشروعات الارتقاء بالتعليم الإسلامى وحقوق الإنسان الإسلامية والمصارف الإسلامية لإعادة توزيع عوائد النفط. وهذه المشروعات يُنظر إليها فى الأساس كأداة لتحرير العالم الإسلامى من الهيمنة الغربية، وهى آلية مألوفة لزرع التخوم الحضارية فى عقول الناس. هذا ولم تتردد منظمة المؤتمر الإسلامى، بعد انهيار الشيوعية، فى تغطية أقاليمها المفقودة فى ألبانيا وأذربيجان وآسيا الوسطى: التخوم الجديدة للإسلام (Baba 1993: 41-3; Brown 1993: 13-14; Yearbook of International Organizations 1999: 1845-6). وفى الأخير تعد منظمة المؤتمر الإسلامى منظمة قوية

تستخدم صور التخوم ومواجهة الغرب المسيحى المسيطر من أجل زيادة تأثير دولها الأعضاء الفرديين.

أوضحت التجارب التاريخية، مع ذلك، أن سياسيي وسكان هذه الدولة أو تلك لا يقبلون عادة فكرة اتخاذ صف الجماعات والدول القريبة منهم ثقافيا على أنها أفضل إستراتيجية. ربما كان الصرب والروس واليونانيون الأرثوذكس تجمعهم مصالح مشتركة عام ١٩٩٩، لكن ذلك لم يؤدِ باليونانيين الواقعيين إلى محاولة إيقاف قوات حلف شمال الأطلنطى التى انطلقت من أراضيهم ضد يوغسلافيا الأرثوذكسية المسيحية. وبالمثل فضلت السلطات البلغارية هدفها الإستراتيجي فى الانضمام إلى حلف شمال الأطلنطى، واستعادت ذكرياتها المريرة مع الصرب، وقررت دعم الحلف، فى الوقت الذى رفضت فيه منح حق المرور للقوات والطائرات الروسية التى كانت فى طريقها إلى يوغوسلافيا. إن الأبنية العقلية حول الخبرات التاريخية المشتركة، مثل فكرة الكومنولث الأرثوذكسى البيزنطى المفترض (Obolenski 1971)، تعكس فى الغالب التوجه السياسى لمؤلفيها أكثر مما تعكس الواقع. وقبل الخروج بافتراضات حول التحالفات الحضارية الأوسع لا بد من موازنة التحيزات النفسية المدفوعة ضد طيف كامل من الحسابات المتشبث بها وتفسيرات تجارب الماضى واهتمامات الحاضر الاجتماعية والسياسية.

لدى كل من المسيحيين والمسلمين حول العالم أساطير مؤثرة حول المواجهة مع "الآخر". يكشف فريد هاليداى أن "أسطورة المواجهة" تتبناها جماعتان متناقضتان بوضوح: أولئك الذين فى الغرب (وكذلك الشرق الأرثوذكسى المسيحى) الذين يسعون إلى جعل العالم الإسلامى عدو آخر ليستخدموه فى برامجهم السياسية، وأولئك الذين فى الدول الإسلامية الذين يؤيدون المواجهة مع القوى غير الإسلامية، لنفس السبب تقريباً. فهدف هؤلاء النشطاء جميعًا، كل فى مجتمعه، هو تقوية مواقفهم السياسية باستخدام الخطاب الحضارى وأساطير التهديدات الإسلامية أو الغربية أو المسيحية أو الأرثوذكسية المسيحية. وكما يحدث فى الغالب مع الأساطير السياسية تتحول "المواجهة مع الآخر"، تلك التى يُروَّج لها بكثافة، إلى شيء مادى. إذ تصبح واقعا بالنسبة لأولئك الذين اختُرِعت الأسطورة لتعبئتهم وأولئك الموجهة ضدهم (Halliday 1996: 6, 107).

هناك تفسيرات كثيرة وانتقائية للتاريخ والخبرات. وهو ما ينطبق، على وجه الخصوص، على فكرة المواجهة بين الحضارات. وهذه المشكلة توجد في رؤى وأعمال دارسين جادين فى العلوم الاجتماعية. من جانب يزعم كارل دويتش أن المجتمعات فى الشرق التى تشترك فى نسق القيم الغربى كان أداؤها أفضل من أصحاب أنساق القيم المغايرة، فيما يعانى من يدينون الحرية الغربية بـ"عرض حصرم حلب" [تظاهر المرء بعدم الرغبة في الشيء لعجزه عن الحصول عليه: المترجم]، "مثل الثعلب فى خرافة عين الماء" (Deutsch 1981: 51-93). ووفقا لهذا التفسير فإن غيرة العالم الثالث الإسلامى هى القوة الدافعة خلف مواجهة الغرب المسيحي الغنى. ومن الجانب الآخر، وعلى أساس تحليله لأعمال أبرز المفكرين الغربيين حول التنظيم الاجتماعى، يدفع إدوارد سعيد بأن المشكلة تنشأ من الهيمنة الغربية (السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية والعلمية) على الشرق. ومما يقال فى هذا الصدد إن الغرب أنشأ دراسة الاستشراق من أجل تأكيد تفوقه وسيطرته على الشرق (Said 1978). يؤكد سعيد أن ما هو معروف فى الولايات المتحدة والغرب حول العالمين العربى والإسلامى، كما يتضح من كتابه "الاستشراق" وكتب أخرى، "هزيل للغاية ومجرد سلسلة من الأكليشيهات الغبية: هذا عنيف، وذلك مستبد (Said 2001: 371). لقد تحدث إلى الأستاذ حسن حنفى، الإسلامى المعتدل خريج السربون الذى يدرس الفلسفة بجامعة القاهرة، فى مايو ٢٠٠٠ حول عدم قدرة ورغبة الغرب فى أن يأخذ بجدية إسهامات المفكرين الإسلاميين الحديثين فى تحليل العلاقات المسيحية – الإسلامية، بما فى ذلك النسخة الإسلامية من فكرة "صدام الحضارات". ويصف تسيفان تودوروف هذه المشكلة فى العلاقات بين الحضارات بأنها مشكلة أبستمولوجية وغنوسطية. ويبرز مخاطر زيادة درجة المواجهة بين الحضارات إذا ما اجتمع الجهل بالآخر مع استعلاء شعورى (Todorov 1982: 191). إن مضامين هذه المشكلة اليوم تؤثر على مناقشة قضايا مثل التنمية وحقوق الإنسان ومشكلات الأقليات والهجرة والحرية الفردية والمسئولية الجماعية.

إن قضايا "الهيمنة" و"التهديد" توجد هى الأخرى فى العلاقة العالمية بين الغرب والدول الإسلامية. وأوروبا، حتى وإن كانت واثقة بقوة من تفوقها الاقتصادى والعسكرى

على العالم الإسلامى، يسود بين الكثيرين من أبنائها فى مطلع الألفية الثالثة شعور بالتربص والحصار من جانب "الآخر". هناك أساطير عالقة فى النفسية السياسية الجماهيرية فى الغرب، منها، مثلاً، أن العالم الإسلامى كل موحد مقاتل وعدوانى بالطبيعة، وأن الإسلام والإرهاب وجهين لعملة واحدة. بعد ذلك يكون من السهل نسب تلك التصورات الأسطورية للجماعات المهاجرة المسلمة الكبيرة فى الغرب وفى روسيا. وقد طور الخبراء حجج كثيرة توضح أن هذه الأساطير تعكس رؤية انتقائية للتاريخ.

أولاً، ينقسم العالم الإسلامى إلى أكثر من ٥٥ دولة مستقلة ذات هوية إسلامية (الدول الخمس وخمسين الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى) وكثير من الأقليات فى دول أخرى. وتلك الجماعات الكثيرة تحكمها نظم سياسية ذات ميول أيديولوجية مختلفة. حتى إن بعض الخبراء يؤكدون أن هذا التنوع هو الخاصية المحدِّدة للعالم الإسلامى (Miller 1996). ومع دخول القرن الحادى والعشرين كانت الدول الإسلامية تتنوع من حيث عدد سكانها من ٢١٢,١ مليون نسمة (إندونيسيا) إلى ٠,٣ مليون (سلطنة بروناى)، كما تراوح إجمالى الناتج القومى لكل فرد من ١٧٩٣٥ دولاراً فى الإمارات العربية المتحدة (الذى انخفض من ٢٩٨٨٧ دولاراً عام ١٩٨٠) إلى ٧٤٦ دولاراً فى النيجر. ومن بين أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامى دول مثل تركيا يبلغ عدد جيشها ٦٣٩٠٠٠ وميزانية دفاعها ١٢٧٦٠٠٠٠٠٠٠ وجزر القمر بقواتها المسلحة التى لا تذكر (UNDP 1999: 151-2, 197, 199; UNDP 2002: 149-152). أما موارد العالم الإسلامى، ومن أهمها البترول، فموزعة بشكل غير متساوٍ، وهو ما يخلق مزيدا من التوتر حول توزيع الدخل بين من يملكون ومن لا يملكون داخل العالم الإسلامى.

ثانيًا، ينظر المسلمون إلى أعمال الإسلاميين، التى قد تبدو عدوانية للغربيين، على أنها أعمال دفاعية. فعلى الجانب الآخر من خط التقسيم الحضارى تبدو أعمال الإسلاميين فى الشرق الأوسط لعناصر معينة كرد فعل على الإقحام الخطير للغربيين والقيم الغربية فى المجتمعات الإسلامية. لقد استغل الإسلاميون بنجاح عقدة الاضطهاد عميقة الجذور التى تغطى كثيراً من جوانب الحياة، من ذكريات الماضى الاستعمارى إلى الطريقة التحقيرية التى يُصَوَّر بها المسلمون فى الإعلام الغربى وفى هوليود.

ويثير الإسلاميون الصراعات فى كوسوفو والصومال والشيشان ومعاناة الشعوب فى أفغانستان والعراق فى ظل العقوبات أو الأعمال العسكرية من جانب القوى العظمى العالمية (الغربية). كما تسود صور مشابهة للمعاناة التى يقرها الغرب كما فى حالة الصراع فى فلسطين: "الأرض المقدسة" بالنسبة للإسلام. كما أن وجود القوات الغربية فى الأرض المقدسة الأخرى - المملكة العربية السعودية - بمكانيها المقدسين - مكة والمدينة - يؤذى مشاعر الإسلاميين التطهريين. إذ يرى هؤلاء أن التعاون السعودى مع الغرب علامة أكيدة على ردة هذا النظام تفسر فساده واستبداده.

فى بعض دول العالم الثالث الحديث أحدثت عوائد البترول أو التصنيع السريع قفزة ضخمة فى الثروة، ومع ذلك كانت هناك عملية موازية من التشوش المتنامى والإحساس بالإقصاء بين بعض الناس فى هذه المجتمعات، الذين شعروا باستبعادهم من عمليات الإثراء العام. لم تكن تلك العملية مجرد استقطاب للعوائد والثروة فحسب، بل كانت أيضًا تعبر عن مشكلة التحولات الكبيرة فى فكرة وبنية المجتمع العالمى. لقد تمزق إحساس الناس بالنظام فى العالم، وهو ما يمكن أن يفسر، جزئيا، لماذا أصبح بعض العرب الأثرياء من المملكة العربية السعودية إرهابيين إسلاميين متحمسين، يشنون الحرب على كل من المؤسسات فى بلادهم والقوى المسيحية التى تفسد وتضطهد المسلمين. والجاليات المسلمة فى الغرب والجاليات المسيحية فى الشرق لديها ميل كبير للاستسلام لنفس مشاعر الاستبعاد هذه. وهذه المشاعر تجمع العزلة والخوف والغضب، وتتقوى عندما يجد الناس أنفسهم فى ثقافة أجنبية تختلف فيها العناصر الأساسية للسلوك الاجتماعى اليومى، مثل ارتداء أغطية الرأس والخروج مع الأصدقاء والعلاقات بين الجنسين. إن فكرة أن قواعد الحياة التى تربى عليها الشخص لا يقبلها المجتمع الذى اختار هذا الشخص أن ينتقل إليه تثير شعور قوى بالعزلة. ونتيجة لذلك يبحث الناس أكثر عن دفء العلاقات الطائفية ويلتصقون مع الجاليات الأخرى التى يشتركون معها فى نفس الثقافة، وهو ما يعزز التخوم ما بعد الحديثة ومشاعر العزلة داخل المجتمعات الصناعية المعاصرة ذات جماعات السكان المختلطة إلى درجة كبيرة.

إن فعالية الإسلاميين المتزايدة بين المسلمين فى أوروبا الغربية تمثل رد فعل لاستبعادهم من المجتمعات المضيفة. فالمهاجر المسلم، الذى يأتى فى الغالب من إحدى المستعمرات السابقة، غالبًا ما يرمز فى عيون الغربيين ليس فقط "لغياب القيم"، بل أيضًا "لنفى القيم" (Hamil 1997: 193). إن الآراء المقولبة والنعوت الازدرائية تؤدى إلى اغتراب "الآخر"، الذى يبحث عن ملاذ عبر الهروب الانطوائى إلى الماضى وفى دفء بيئة ترفع مكانته الاجتماعية: جماعته المسلمة. كشفت التحقيقات الألمانية حول الاستعدادات لهجمات الحادى عشر من سبتمبر الإرهابية عن أن أعضاء خلية هامبورج، التى لعبت دورا رئيسيا فى العملية، كانت تشترك فى نفس القناعات الدينية وأسلوب الحياة الإسلامى، ولكن أيضًا الشعور بالغربة فى محيط ثقافى غير مألوف. آلاف، إن لم يكن ملايين، من الناس يعيشون هذا الاغتراب، الذى يمثل لهم "صدام الحضارات" الخاص بهم. قليلون منهم فقط يعبرون العتبة وينتمون إلى تنظيم إسلامى مقاتل. وهم يقومون بذلك تحت التأثير المجمع لمشاعر العزلة والدعاية من أعضاء ذوى خبرة فى الحركة الإسلامية.

إن رأس حربة الحركة الإسلامية المتطرفة شباب صغير السن ومؤهل تكنولوجيا بشكل جيد. فمحمد عطا، مثلاً، الذى كان من المنظمين الأساسيين لهجمات الحادى عشر من سبتمبر، ينطبق عليه بالكامل الوصف العام للناشط الإسلامى. كانت أسرته تشارك معظم سكان القاهرة فى طرق الحياة العلمانية. وقصة أسرته تبدو وكأنها مأخوذة من رواية نجيب محفوظ "سى السيد"(*). ومن المعروف عن المجتمع المصرى والمجتمعات الإسلامية الأخرى المعاصرة أن فكرة وجود قاعدة عريضة ممكنة للنزعة الإسلامية فى هذه المجتمعات غير واردة بالفعل. كان هدف والد عطا النهائى فى الحياة هو الانضمام إلى الطبقة الوسطى العليا فى العاصمة المصرية. ولتحقيق هدفه مارس الأب سيطرة صارمة على تعليم ابنه وأسلوب حياته. بُعث محمد عطا، الشاب الخجول المؤدب الذى أطاع رغبة والده دون اعتراض، إلى ألمانيا فى عمر الرابعة والعشرين لدراسة الهندسة.

(*) يقصد المؤلف رواية "قصر الشوق"، أو لعله سماها بأهم ما يميزها من وجهة نظره.

كان المخطط أنه عند عودته يمكن أن يصبح بورجوازى قاهرى محترم معتمد ماديا على نفسه. لكن لا أحد يعرف ماذا حدث تحديداً فى عقل هذا الشاب الطموح عند احتكاكه بالغرب، عندما وصل إلى ألمانيا. هل وصل إلى استنتاج أن طموحه بأن يصبح جزءاً من الطبقة الوسطى العليا المقلّدة فى قلب العالم الإسلامى طموح تافه؟ أم دهسته مشاعر الدونية التى أثقلت قلب الطالب المسلم فى واحدة من أكثر أمم العالم فى التقدم التقنى، لكن ليست معروفة بحب المهاجرين، بخاصة من ذوى الخلفية الإسلامية؟ من الواضح أن حياته وآراءه تغيرت بالكامل وتحول من مهندس مستقبلى هادئ ومجتهد إلى إرهابى بارد العقل، يحسب كل خطوة يخطوها فى رفضه لدونيته المدركة. وعلى نحو مماثل كان المنفذ المزعوم لتفجير الملهى الليلى بجزيرة بالى الإندونيسية فى أكتوبر ٢٠٠٢، إمام سامودرا، مهندسا يتحدث العربية والإنجليزية والإندونيسية بطلاقة. ورغم ذكائه ومهارته ذهب هذا الشاب إلى أفغانستان لتلقى التدريب العسكرى الإرهابى على يد معلمى القاعدة وطالبان. وعلى مدى أيام عديدة بعد عمله الإرهابى أظهر إمام تبجح لا يصدق من خلال التجوال حول مشهد الجريمة حاملاً كمبيوتر محمول.

الممارسات المطردة وبناء التخوم:

إن الذكريات والخبرات التاريخية ليست العوامل الوحيدة التى تشكل أفكار الناس حول العلاقات المسيحية – الإسلامية. فمما لا يقل أهمية عن ذلك أن ننظر إلى التفاعل الإنسانى اليومى والممارسات المطردة التى تحدد مواقف وأفعال الناس. إن التفسيرات المختلفة للأحداث تنطوى على بواعث ومبادئ أخلاقية ومواقف إستراتيجية وسياسية مختلفة. وكل حدث يُبنَى – سواء عبر تصريحات وتقارير شفهية أو مكتوبة – بطريقة دائمة تجعل تفسيره يدفع إلى مزيد من الفعل. وهذا الاستعداد للفعل يمثل خاصية أساسية للممارسات المطردة فى علاقات الجماعات فى التخوم المسيحية – الإسلامية. فالأحاديث والكتابات حول هذا الموضوع تدفع فى اتجاه أفعال ملموسة. والممارسات المطردة تسهم فى بناء الصور حول العلاقات مع "الآخر"، وهذه الصور، بدورها، تؤثر بقوة على أفعال الناس.

إن الخطاب حول أحداث الماضى من الأمور الشائكة بالفعل، يبنى الناس فيه نسخا من الأحداث. كما أن الأوصاف والتقارير والتصريحات التى تعكس ثقافة محددة تُجتر عند التعامل مع القضايا الحساسة، مثل الحروب الانفصالية أو الهجمات الإرهابية على دولة أو مجموعة من الدول. وإمكانية تشكيل القوالب العقلية بشكل مغرض تكون هائلة فى هذه العملية. ويمكن أن نذكر فى ذلك المناقشات حول معنى "الحضارة" و"الحملات الصليبية" و"الإرهاب" و"الإسلام" فى التصريحات التى تلت هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية. فالمفاهيم والصور التى استخدمت فى الأحاديث خلال أيام الصدمة بعد الهجمات الإرهابية كان لا بد من تكييفها، لأسباب سياسية، حتى تصبح مقبولة من جانب الناس ذوى رؤى العالم المختلفة. وربما كان هناك من نصح الرئيس الأمريكى بضرورة التمييز بوضوح بين العدو الإرهابى وأتباع الإسلام. وقد فُهِمَ أن الإشارة إلى الإسلام و"الحملات الصليبية" كانت بمثابة الوقود لطاحونة الإرهابيين الذين يسعون إلى تعبئة جماعات المسلمين على مستوى العالم. لم يكن من قبيل الصدفة أن يراهن أسامة بن لادن على الصور التاريخية فى عقول المسلمين من خلال تسمية تنظيمه (القاعدة) "الجبهة الإسلامية الدولية لمواجهة اليهود والصليبيين". حقيقة تستخدم الأفكار حول التمييز والاضطهاد والواجب الأخلاقى للمسلم بشكل مغرض من جانب الإسلاميين المعاصرين. إن تكييف الحديث ينصب مباشرة على المشكلة الأبستمولوجية خلف التصريحات الشفهية والمكتوبة التى تنعكس فى الاختلافات الضخمة فى الأبنية العقلية للتخوم. بيد أن تكييف الحديث فى المواقف الحساسة يتم التعامل معه بعناية شديدة، ذلك لأن تلك الأحاديث يقصد بها التأثير على الأبنية العقلية للناس حول العلاقات الاجتماعية، التى تعتمد على طرق وصف وتفسير الأحداث وطرق بناء التقارير حول الحقائق وطرق تفسير الحالات المعرفية.

من الممكن أن يكون تأثير الممارسات المطردة على الصور العقلية للتخوم هامشيا وغير شعورى، لكنه أيضًا يمكن أن يكون قويا للغاية، بخاصة على المدى القصير، بعد أحداث ضاغطة وعنيفة. وربما كانت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، من حيث هذا الأثر الوجدانى، أكثر يوم ترويعًا فى التاريخ الأمريكى. ربط الناس،

متأثرين في ذلك بالتغطية الإعلامية، ومن خلال ممارساتهم المطردة، هذا الحدث بفهمهم للعلاقات المسيحية - الإسلامية. واعتمد الكثير من ذلك على البيئة العينية التي يتلقى فيها الناس الأخبار والأشخاص الذين ناقشوها معهم. وجاءت الرسالة المانوية(*) من الرئيس الأمريكي، جورج بوش، إلى شعبه والعالم، "إما أن تكونوا معنا أو مع الإرهابيين" لتعبر عن مبدأ سياسته الخارجية في السنوات القادمة. لكن كانت هناك أصوات أخرى. من ذلك ما قاله مستمع أمريكي غير معروف في اتصال مع محطة إذاعية ناطقة بالإنجليزية في جينيف يوم الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ليقول إن على الأمريكيين أن يفهموا أنهم أعظم أمة في العالم وأن يتوقفوا عن الاستسلام لجماعات الضغط الأنانية في عكس مصالحهم القومية. تلي ذلك المشكلة الدائمة أمام كل المفكرين المانويين، وهي تعريف الخير والشر. لم يكن مبدأ وتصريحات الرئيس بوش موجهة ضد الإسلام والمسلمين، لكن كثيراً من الأمريكيين صنعوا صورة عينية للتهديد الإرهابي، وجاءت هذه الصورة إسلامية ترتدي عمامة أو حجاب. وقد عكس الخطاب الشعبي حول المأساة، في حالات كثيرة، مضايقات للناس الذين يرتدون مثل هذه الملابس. حتى السيخ في الولايات المتحدة، الذين يمكن أن يخطأهم المرء على أنهم مسلمون بسبب عمامتهم التقليدية، لم يسلموا من المضايقات. إن المشاركين في الخطاب الشعبي حول الهجمات انخرطوا فعلاً في ممارسة جماعية لإعادة بناء الحقائق. ومع ذلك فإن التوصيفات والتقارير حول مثل هذه الأحداث الهامة تكون في العادة روايات أو نسخ متناقضة، بما يجعلها تسهم في بناء صور متناقضة للتخوم المسيحية - الإسلامية.

في غالب الأحيان تكون المواجهة المسيحية - الإسلامية مشكلة نفسية تنشأ من الاختلافات في فهم النظام الاجتماعي، سواء كان ذلك على نطاق دولة واحدة أو منطقة أو على نطاق العالم ككل. إن التطورات الأخيرة في مناطق كثيرة، وبخاصة فيما يتصل بالعلاقات المسيحية - الإسلامية تشهد على الديناميات المتباينة وتنوع الآراء في بحث الناس عن النظام. ففيما بعد الحرب العالمية الثانية طور الغرب الصناعي مجتمعات

(*) نسبة إلى ماني الفارسي الذي دعا إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام. [المترجم].

مفتوحة متعددة العرقيات والثقافات. فالتقى ملايين الناس الذين نشئوا فى ثقافات مختلفة معًا وأصبحوا، على نحو متزايد، يشكلون جزءًا من مجتمع عالمى واحد. وكان الأفراد ذوو الخلفيات المتنوعة يسعدون بتكوين صداقات مع أفراد من أصول ثقافية مختلفة جاءوا من جماعات ربما كانت تعرف فى السابق على أنها "الآخر". وأخذ الناس ينظرون إلى هذا الانفتاح كجزء أصيل من التقدم الاجتماعى، وأخذوا يؤمنون باطراد بالصدق العالمى "لفرضية العلمنة" **secularization hypothesis** باعتبارها جزءًا من التقدم الإنسانى. ثم جاء تدمير مركز التجارة العالمى والحملة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية على أفغانستان والعراق وعمليات احتجاز الرهائن فى الشيشان والتفجيرات الانتحارية الفلسطينية والاستخدام الاعتباطى للقوة من جانب إسرائيل لتئد هذا التفاؤل الذى كان لا يزال فى مرحلة المهد. إن هذه التطورات لا ترتبط مباشرة بصدام بين المسيحية والإسلام، لكنها عندما توضع فى الاعتبار مجتمعة تعطى انطباعًا بأن صدامًا كهذا يحدث فعلاً (Scoll-Latour 2002).

إن القصة الشخصية لصديقى اليهودى الأمريكى الذى يعمل فى الأمم المتحدة تظهر التحولات فى الاتجاهات. قبل الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ كان هذا الشخص يجد إشباعًا فى الانضمام إلى حلقة متعددة الثقافات من المفكرين – مسلمين ويهود ومسيحيين فى الغالب من دول حوض البحر المتوسط – يناقشون مشكلات الشرق الأوسط، بخاصة أزمة المياه. لكن كل ذلك انتهى عندما أصبحت أحداث الحادى عشر من سبتمبر بؤرة مناقشاتهم. كان لكل منهم قراءته الخاصة للأحداث، وهى قراءات كانت تعكس الشعور بالانتماء إلى تقاليد وجماعات محددة. فأخذ بعض العرب فى المجموعة ينتقدون بشدة صديقهم اليهودى لعدم تبنيه موقف ناقد للولايات المتحدة وإسرائيل التى أدت سياساتهما إلى هذه الأعمال الإرهابية. إن ذلك لم يؤدِ فقط إلى ضياع صداقة قيمة، بل أدى كذلك إلى إعادة تقييم لإيمان الرجل بامتزاج العقليات المختلفة فى عالم ما بعد الحداثة. إن صراعات الآراء ترتبط بأبنية عقلية عميقة الجذور حول التخوم الحضارية، يبنيها كل منا بمفرده. ويمكن للأخبار والمحادثات والأشياء التى تسمع وترى وتقال أن تخرج الناس من أبراجهم العاجية، أبراج الألمعية الفكرية، وتعيدهم إلى طبقات أعمق لعقلية بنيت على مدار حياتهم.

عندما تسيطر أحداث هامة فى العالم، مثل الهجمات الإرهابية فى نيويورك واشنطن أو الحملات العسكرية فى كوسوفو أو تيمور الشرقية أو الشيشان، على خيال ملايين الناس حول العالم يكون الناس انتقائيين فى التقاط معلومات دون غيرها من الخطاب المنتشر حول هذه الأحداث. فما يُقرأ فى صحيفة "لوموند ديبلوماتيك" الفرنسية عام ٢٠٠١-٢٠٠٢، على سبيل المثال، بمدخلها الناقد للسياسات الأمريكية فى الشرق الأوسط، كان يختلف بشدة عن طريقة الدوريات التى تمثل الاتجاه السائد فى الولايات المتحدة، وحتى فى أوروبا، فى تغطية الأحداث. والناس عندما يجمعون الأخبار يكون أمامهم فرصة لاختيار مصدر آراء يتفق مع أبنيتهم العقلية للعلاقات المسيحية - الإسلامية. ففى الحقيقة يختار الناس نوع المعلومات الذى سوف يقبلونه فى إحداث مزيد من التشكيل لبنيتهم العقلية للتخوم المسيحية - الإسلامية.

إن الأبنية العقلية للعلاقات المسيحية - الإسلامية تُبنَى عندما ينخرط الناس فى الكتابة أو التحدث حول، أو تقييم أو إعادة تقييم، خبراتهم وذكرياتهم الجماعية. ونتيجة لأن الهدف النهائى للتصريحات المكتوبة والشفهية يكون تحقيق أفعال معينة تنشأ حلقة من التأثيرات المتبادلة تشمل القوالب العقلية للبشر والممارسات المطردة والعلاقات الاجتماعية. ومن يكون قادرا على التأثير فى طرق تأمل الناس للواقع فى عقولهم يكون قادرا على التأثير فى الواقع الاجتماعى. وبصرف النظر عن القناعات المتروية فغالباً ما يتحدد الاختيار النهائى بين الصراع والتعاون من خلال طريقة تصرف الناس فى الظروف العينية وطريقة رد فعلهم للأحداث العينية فى بيئتهم. إن التصريحات التى يقدمها، فى المواقف الحساسة، الأشخاص ذوو التأثير تعكس الاتجاهات الشعبية الكامنة، وكذلك يكون لها تأثير قوى على هذه الاتجاهات. ففى نوفمبر ٢٠٠٢، على سبيل المثال، وبعد العملية الإرهابية الشيشانية فى أحد مسارح موسكو، وعندما كان العالم يستعد للهجوم الأمريكى على العراق اتهم الرئيس الروسى فلاديمير بوتن المتمردين الإسلاميين والشيشانيين صراحة بتبنيهم خططا عمياء لقتل غير المسلمين و"حاملى الصليب" (المسيحيين). وفى مقابلة له مع الإعلام الغربى أبدى الرئيس الروسى تعليقًا غير لائق حول العادات الإسلامية، تركه مترجم بوتن دون ترجمة:

"إذا أردت أن تصبح إسلاميا(*) راديكاليا وتجتاز عملية الختان فنحن مستعدون لاستقبالك فى موسكو. إننا بلد متعدد المذاهب، لدينا متخصصون متميزون فى هذا النوع من المسائل. وسوف أوصى أولئك المتخصصين حتى يجروا لك العملية بطريقة لا تجعل هذه الأجزاء تنمو مرة ثانية" (Le Temps. 12 November 2002: 5).

فى نفس الوقت تقريبًا أثنت رسالة صوتية مسجلة، تنسب لأسامة بن لادن زعيم تنظيم "القاعدة"، على الهجمات الإرهابية فى اليمن والكويت وموسكو عام ٢٠٠٢ كرد على الطريقة التى يُعامل بها المسلمون حول العالم، وحذرت حلفاء الولايات المتحدة: "كما تقتلوننا سوف نقتلكم". وفى مقابل الحملة العامة للرئيس الأمريكى جورج و. بوش على ما أسماه دول "محور الشر" (العراق وكوريا الشمالية وإيران) التى تنوى تطوير أسلحة دمار شامل وترفض الالتزام بقواعد النظام الدولى الجديد ولا تريد الانضمام للنظام العالمى الجديد، فى مقابل ذلك طرح رجل الدين المسلم الراديكالى أبو حمزة المصرى نسخته من "ائتلاف الشر" الذى ضم الولايات المتحدة وإسرائيل والهند التى تطوق الإسلام. أعلن هذا الإمام المفوه، الذى ظل لسنوات يبشر بآرائه المتطرفة فى مسجد متنزه فينزبيرى فى المملكة المتحدة، أن انفجار مكوك الفضاء "كولومبيا" فى فبراير ٢٠٠٣ كان علامة من الله، لأن المكوك كان يحمل أمريكيين وهندى وإسرائيلى. فضلاً عن أن محرك المكوك سقط فى مدينة تسمى فلسطين.

إن هذا النوع من المبادلات يميز الخطاب السياسى فى أوقات التوتر المتزايد. كما أنه يؤكد على أن هناك تبادلية فى الاتجاهات على كلا جانبى التخوم المسيحية - الإسلامية. وعمومًا لا تمر مثل هذه الرسائل المؤلمة مر الكرام بالنسبة لملايين الناس فى "الشارع العربى"، أو فى المجتمعات الغربية ما بعد الحديثة التى لديها قابلية للخوف من "الآخر" العدوانى. فما زال هناك أناس كثيرون فى دول الغرب المتقدمة يعتقدون أن الاختلاف الأساسى بين الإسلام والمسيحية يكمن فى التعاليم: فيما تبشر المسيحية

(*) مؤكد أن بوتن كان يقصد "مسلمًا"، على الإطلاق، وليس "إسلاميا" بالتمييز المتعارف عليه لدينا، وذلك لأن ممارسات مثل الختان لا تقتصر على من يُسمون إسلاميين. [المترجم].

بالحب يفرض القرآن "الجهاد" كإحدى دعائم إيمان المسلم ... وأمثال هؤلاء من أصحاب الرؤى السطحية تفوتهم حقيقة أن المتطرفين الأصوليين توجههم دوافع سياسية وليس نصوص. فالإرهابيون "توجههم اهتمامات أخرى "فوق نصية" [سياسية] ليجدوا ما يبحثون عنه فى النصوص" (Halliday 2002: 46). ومع ذلك ففى عصر العولمة تصبح آراؤهم المانوية عالمية هى الأخرى، إذ تنتقل من خلال الاتصالات الحديثة فى "القرية الكونية" (McLuhan and Powers 189). ومن الواضح أن القفزة الكبيرة فى الاتصالات الإلكترونية لم يقابلها تطور مماثل فى نفسية العلاقات الطائفية. وعلى ذلك تصبح التخوم ما بعد الحديثة بين الجماعات الثقافية الكبيرة عالمية هى الأخرى، وهو تعبير شاذ عن نمو المجتمع العالمى.

فى كثير من دول التخوم المسيحية – الإسلامية، وبخاصة فى البلقان والقوقاز ولبنان، التى ما زالت ذكريات الصراعات العنيفة حية فيها، ما زالت الكراهية الشعبية للناس ذوى الأديان المختلفة تمثل جزءاً من النفسية الاجتماعية. ذلك هو الحال، على سبيل المثال، فى المجتمعات التعددية فى مقدونيا ولبنان التى يود كثير من الدارسين والسياسيين أن ينظروا إليهما كقصص نجاح مأمولة للتعاون الطائفى والديمقراطيات الاتحادية (ديمقراطيات الحصص) فى منطقة الاحتكاك. "إننا والألبان يكره كل منا الآخر بسبب اختلاف الدين" هذا ما قاله لى أحد المقدونيين فى أغسطس ٢٠٠٢ فى أثناء تدشين صليب عملاق على الجبال المطلة على العاصمة المقدونية سكوبى. وأضاف هذا المقدونى إن "تلك أرض مسيحية، وهذا الصليب سوف يذكر الجميع بذلك". وعلى أرض الواقع ظلت المدينة والدولة مقسمة بين أغلبية سلافية أرثوذكسية مسيحية وأقلية معظمها من الألبان المسلمين، بعد عام من حرب طائفية مريرة دمرت مقدونيا الغربية. بيد أن الأهداف الأساسية للجماعتين فى هذا الصراع ليس لها علاقة بالدين. فهما تبديان طموحات متصارعة لبناء دولتين قوميتين منفصلتين على نفس الإقليم. وقد أصبحت الرموز الدينية وسيلة لتأكيد الحقوق فى الأرض فى معظم مناطق ما بعد الصراع فى يوغسلافيا السابقة. من ذلك أن الكروات الهرسكيين، على سبيل المثال، شيدوا أيضًا صليبيًا يطل على مدينة موتسار Mostar المقسمة، على نفس التل الذى من

فوقه ضربت مدفعيتهم المدينة فى أثناء الحرب الأهلية البوسنية. ودمروا، من بين أشياء أخرى، جسرا عثمانيا كان يعبر نهر نيرتفا، وهو المنظر الطبيعى الذى أعطى اسمه للمدينة (المقطع الأول من اسم المدينة most يعنى جسر فى اللغات السلافية). وحتى حملة تفجير الكنائس الأرثوذكسية الصربية، التى كانت تستهدف ضمان القوة فى كوسوفو للألبان الكوسوفيين المتطرفين، كان هدفها مشابه: تأكيد الحق بعيد المدى على ملكية المقاطعة. لقد كان تدمير الكنائس والمساجد من جانب الأطراف المتحاربة من الممارسات المعتادة فى أثناء الحرب البوسنية بين عامى ١٩٩٢ و ١٩٩٥.

ثمة قصة أخرى تكشف نفسية الانقسام الطائفى فى لبنان بعد أكثر من عقد من انتهاء الحرب الأهلية عام ١٩٩٠. عاود السياح العرب من ممالك الخليج الغنية بالنفط قضاء إجازاتهم وإنفاق دولارات النفط فى منتجعات لبنان الساحلية والجبلية. وفى عام ٢٠٠٢ قدمت مجموعة من عرب الخليج، من معتادى قضاء الإجارة فى مدن بيت ميرى وبرومانا المسيحية فى الجبال اللبنانية، طلباً للسلطات المحلية ببناء مسجد لحاجاتهم الروحية فى أثناء إجازاتهم السنوية. لكن السلطات البلدية رفضت طلبهم ببرود. ونتيجة لذلك غير السياح وجهتهم إلى مرافئ سياحية أخرى أكثر ترحيباً. وفى معرض تعليقه على ذلك عبر مسلم من بيروت من خريجى أكسفورد عن تفهمه الكامل لدوافع القادة المسيحيين المحليين قائلاً: "ماذا لو قرر أحدهم أن يبنى كنيسة فى منطقتنا؟".

فجوات الإدراك والانحيازات المدفوعة :

إن الفجوات فى الإدراك لدى كل طرف حول الآخر وحول العلاقات المتبادلة سمة أساسية لنفسية التخوم المسيحية – الإسلامية. فالجماعات المختلفة تفسر الأشياء والأحداث الرمزية المرتبطة بالتخوم المسيحية – الإسلامية بطرق مختلفة. ويمكن لفجوات الإدراك هذه أن توجد حتى داخل نفس الجماعة إزاء المواقف المختلفة وفى الفترات الزمنية المختلفة. فغالبية الأمريكيين، على سبيل المثال، لم يكونوا يهتمون، قبل الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، بحقيقة أن ملايين الناس فى العالمين العربى

والإسلامى يمتعضون من السياسات الأمريكية ويرتابون فى نوايا أمريكا حول العالم. وقد تجاهلوا تهديدات عدد صغير من الناشطين الإسلاميين الذين كانوا مستعدين للقيام بأعمال متهورة لمجرد أن يؤكدوا رؤيتهم للحقيقة والنظام العالمى والعلاقات مع العالم المسيحى. ثم جاءت هجمات الحادى عشر من سبتمبر الإرهابية لتوقظ الأمريكيين على واقع طالما تجاهلوه. إن صوراً سلبية للثقافة الأمريكية تطورت على مدى سنوات كثيرة فى أجزاء كثيرة من العالم، وعلى الأخص فى الدول الإسلامية، واتسعت الفجوة فى إدراك المسلمين والأمريكيين للعالم. على أن سبب كراهية الولايات المتحدة ليس القيم الأمريكية التى كانت محل تقدير من المسلمين سواء فى الممالك العربية الغنية بالنفط أو فى دول مثل مصر وباكستان، لكنها السياسة الأمريكية، بخاصة إزاء الصراع الإسرائيلى - الفلسطينى. إن كثيراً من الناس فى الشرق الأوسط تراودهم الشكوك فى السياسات الأمريكية ويستسلمون بسهولة لنظرية المؤامرة. وهذا الميل ينشأ عن النفسية الثقافية والسياسية فى العالم الإسلامى، تلك النفسية التى يصعب تغييرها على المدى القصير. وعلى ذلك فإن العلاج الأمثل لفجوة الإدراك تلك ليس الرد على العالم الإسلامى ككل، بل التمييز بين المواقف المقاتلة والمعتدلة فى الرأى العام الإسلامى. فقد يكون من المفيد للولايات المتحدة الأمريكية والغرب أن يعملوا مع المعتدلين والخدمات الإعلامية الشعبية مثل شبكة تليفزيون الجزيرة. إن من الأهمية بمكان أن نفهم الآلية خلف الاقتناع الشعبى بأن هناك تمييز ضد المسلمين باعتبارهم "الضحايا الأبديين" فى عالم مستقطب. وعلى المدى الطويل يمكن لتغيير هذه الأساطير أن يكون ذا أثر أبقى من أثر القذف بالقنابل.

إن الإرهابيين الذين شنوا الهجمات على مركز التجارة العالمى والبنتاجون كانوا يسعون، قبل كل شىء، وراء الهدف الإستراتيجى الأقدم للحرب: الأثر النفسى الذى يمكن أن يزيد الاتجاهات السلبية على كلا جانبى الفصل المتخيل: اتجاهات كل من الأعداء وإخوانهم المسلمين غير المقتنعين. إن الكلمة العربية المقابلة لكلمة **terrorism** هى "إرهاب" التى تترجم حرفيا إلى "التخويف". لقد بنى الإرهابيون على صور سلبية ويستخدمونها من أجل هدفهم النهائى: رفع مستوى المواجهة. كان سلاحهم الأساسى

هو العنف والقضاء على آلاف الأرواح، فى حين كانت أداتهم التكتيكية استخدام الصور السلبية. لقد دفع فرانسوا هيزبورج بأن هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ كانت موجهة ضد رموز تشير إلى أشياء مختلفة للناس على جانبى خط التقسيم. فهى تمثل قوة الديمقراطية والحرية والرخاء للجانب الأول، والقهر والظلم والانحلال الأخلاقى للجانب الآخر (Heisbourg 2001: 46) هذا الصدام يميز عصر ما بعد الحداثة الذى فيه تجمع تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات المتقدمة الناس ذوى الخلفيات المتنوعة، والذى فيه تشير الرموز المادية للتنظيم الاجتماعى إلى أشياء وقيم مختلفة للناس المختلفين.

ينظر علم النفس السياسى إلى "الانحيازات التصنيفية" systematic biases كعنصر أساسى فى عملية صنع القرار. والانحيازات المدفوعة بهذا المعنى تلعب دورا هاما فى سياسة التخوم المسيحية – الإسلامية كذلك. فالأفراد تعتمل فيهم حاجات نفسية لأن ينحازوا بآرائهم إزاء الجماعات الداخلية والخارجية (Goldgeier 1997: 138). وتؤثر مثل هذه الانحيازات على مبادئ السلوك السياسى فى الدول المختلفة فى منطقة الاحتكاك، ذلك أنها تمثل الأساس لبناء وطبيعة النظم السياسية من مستوى الفرد إلى الجماعات الاجتماعية الكبيرة ذات الهوية السياسية أو الثقافية الخاصة. فبناء صورة جماعية "للعدو" يمثل عنصرا هاما فى العلاقات عبر التخوم الحضارية. والتعريف غير الواضح لمفهوم "الحضارة" يسهل بناء الصور والعلاقات الاجتماعية. فمصطلح "الحضارة" يستدعى واقعا غامضا ويمكن استخدامه بشكل مغرض. وقد صيغ هذا المصطلح فى سياق التنوير الأوروبى، لكنه كان يعكس النموذج القديم للمقابلة بين "نحن" المتحضرين و"هم" البرابرة. إن تعريف الحضارة تعريف سلبى ومنحاز. وغالبًا ما يصاغ من حيث المقابلة مع "الآخر" الذى يُصور على أنه غير متحضر أو "بربرى". يفند ولرستين (Wallerstein (1991: 231 طريقة استخدام مصطلح الحضارة فى العلم الاجتماعى، قائلاً:

"ينبغى أن ننظر إلى "الحضارات" كمركبات عقلية تاريخية، تُبنى وتنحل ويُعاد بناؤها نتيجة لشعور الجماعة بالحاجة إلى تأكيد خصوصيتها عبر علاقة

ثنائية مع جماعات أخرى. وإذا كان أوين لاتيمور يقول إن "الحضارة أدت إلى ظهور البربرية"، فإننا نعيد صياغة نفس هذه النقطة قائلين إن: "الحضارة تؤدى إلى ظهور حضارة أخرى". تماما كما لا يوجد الفرد إلا من خلال علاقاته مع الآخر(ين)" (Wallerstein 1984: 162).

إن الوجود المتوازى للحضارات التى يمكن النظر إليها على أنها متضادة مع بعضها بعضًا يشكل جزءًا من النظام المنطقى للأشياء فى العالم.

إن مصطلح "الحضارة" يضرب بجذور قوية فى نفسية الجماهير. وفى سياقه المعاصر يرتبط المصطلح مجددًا بالتمييز بين "نحن" و"هم". فكثير من الناس فى الغرب، على سبيل المثال، يرون أن مشكلة المهاجرين فى مجتمعاتهم مسألة عقليات متنافرة. ويعتبرون تغيير العقلية شرطًا لدمج المهاجرين المسلمين فى المجتمعات الغربية. وهو ما يعبر عنه جوهان جالتونج صراحة:

"يجب على الدول أن توضح أنه لا يمكن للمهاجرين الممكنين أن يجمعوا بين الاثنين: فإما أن يبقوا فى أوطانهم ويتمتعوا بثقافتهم، أو عليهم، إذا أرادوا الهجرة، أن يكونوا على علاقات طيبة مع البلد الذين يسعون إلى دخوله، بالتبنى الواجب لثقافته، وفى المقام الأول خدمة أغراض هذا البلد دون انتظار أشياء ليس لها معنى من قبيل مدارس تدرس لغات خاصة أو غيرها من أشكال المعاملة التفضيلية للمهاجرين" (Galtung 1998: 184).

إن مما يرثى له حقا ما يصفه فريد هاليداى بأنه اختيار كثير من الناس ذوى السلطة والصوت والتعليم "بأن لا يقاوموا الصراع، بل التربح منه وإشعاله" (Halliday 2002: 28). ويشير بإصبع الاتهام فى ذلك إلى المراسلين والمؤرخين والروائيين، وكذلك رجال الدين، لخيانة كل منهم لدعوته ونشر تقارير غير مدروسة وأنانية تمارس وظيفة التحريض المتعمد.

إن الشعور بالانتماء إلى مركب ثقافى ودينى، كجماعة تفضيلية in-group، يعد شكلا من الهوية الاجتماعية الجماعية. ومثل تلك الهويات، التى تُبنى وتتحول إلى

روتين من خلال الممارسات الاجتماعية، تمثل عنصر نظام فى المجتمع، مؤكدة على الارتباط بين الانقسامات الحضارية والتنظيم البنائى للمجتمع العالمى. فمن خلال خلق الشعور بالنظام تُدخِل الهوية الاجتماعية درجة من القدرة على التنبؤ، إذ "توفر معلومات حول من هم الفاعلون، وما هى خصائصهم المحددة، وكيف يمكن أن يتصرفوا فى التفاعلات الاجتماعية" (Arfi 1998: 158). ومع ذلك فإن العلاقات والتوقعات الاجتماعية، المطمورة فى بنية الهويات الجماعية الاجتماعية، تخضع للتغير والتطور التاريخيين، وهو ما يستلزم التحديث المستمر للمعلومات حول من "نحن" ومن "الآخرون"، وهو البحث عن الهوية الجماعية، الذى غالبًا ما يتضمن توترا. كان هذا البحث هو الدافع، مثلاً، للاختيارات الفردية للشباب الذين انضموا لهذه الميليشيا أو تلك فى الحرب الأهلية اللبنانية. وهو المنطق نفسه الذى استدعاه، بتبسيط مخل، الرئيس الأمريكى جورج و. بوش فى دعوته للأفراد والشخصيات السياسية فى كل الدول أن يختاروا بين الانضمام إما إلى الائتلاف الذى تقوده الولايات المتحدة ضد الإرهاب أو إلى الإرهابيين.

لقد دارت حرب كلمات وصور عبر التخوم الحضارية فى أثناء تعريف وإعادة تعريف الهويات وعلاقات الجماعات. والصور تكتسب معنى اجتماعيا عندما تُفسر بالكلمات. ومن أمثلة ذلك صور المعاناة فى فلسطين والبوسنة والشيشان التى يراها المسلمون يوميا على شاشات التليفزيون وصفحات الجرائد. لكنها مع ذلك تحتاج لكلمات زعيم كاريزمى حتى تنضم بعض العقول الساخنة إلى تنظيم ما متطرف ويضحوا بحياتهم فى الحرب ضد "الآخر" الظالم، وإلا فلا يمكن لأى صورة مؤثرة أن تقود إلى فعل. وثمة مثال آخر وهو صور الهجوم المدمر على مركز التجارة العالمى والبنتاجون. لم يعلن أى تنظيم أو حركة مسئوليته عن هذه الهجمات، ثم ربطتها الضحية – الإدارة الأمريكية – بأناس معينين وشبكة إرهابية بعينها وسبب بذاته. ثم جاءت التصريحات حول المعركة الكبيرة التى يقودها الخير ضد الشر والهجوم على العالم المتحضر الذى يجب الرد عليه "بحملة صليبية" لتمس النفسية الشعبية فى الصميم. وسرعان ما تخيل الناس أعمالا انتقامية واسعة ضد أولئك الذين يرتدون عمامات أو أغطية رأس نسوية، دون تفكير فيما يصحب ذلك من دمار.

إن فجوات الإدراك لا تقتصر فحسب على تقييم كل طرف من المركبين الحضاريين للآخر. هناك أيضًا ميل لإدراك منطقة التخوم المسيحية - الإسلامية باعتبارها مكانا خطرا ومتخلفا، يسوده التعصب والعنف والفقر، باحتضار مكان يجب تجنبه تماما. وعلى ذلك يتم النظر إلى الناس الذين يسكنون منطقة الاحتكاك، المسيحيين والمسلمين على السواء، على أنهم "آخر" في مقابل خلفيته يبني ساكنو الغرب وروسيا والممالك الغنية بالنفط في الشرق ودول أخرى صورتهم الذاتية التهنيئية self-congratulatory للمجتمعات المستقرة والغنية. يرى بعض الناس في الاتحاد الأوروبي أن أوروبا محاطة "بمناطق صراعات عنيدة"، وهي مناطق متخلفة وعنيفة تاريخيا وحافلة بصراعات دينية وصراعات هويات لا يبدو أن هناك إمكانية للتغلب عليها (Richmound 2000: 42). تصف ماريا تودوروفا المشكلة على النحو التالي: "إن جماعات البلقان الداخلية وخاصيتها الانتقالية ربما جعلتها آخر غير مكتمل، لكنها تصور بدلاً من ذلك ليس كآخر بل كذات غير مكتملة، أنا أخرى مهمشة ومحتقرة، وذلك لسببين: "الدين والعرق" (Todorova 1997: 15, 18). ثم جاءت الحروب في يوغسلافيا السابقة لتعزز بقوة هذه الصورة السلبية حول منطقة الاحتكاك.

يتفق معظم المراقبين على أن فكرة الدمج الأوروبي ركزت تاريخيا، بين أشياء أخرى، على الحضارة المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية والتحالف الإستراتيجي مع أمريكا الشمالية (Waever et al. 1993: 65). لقد أبدا الأوروبيون مقاومة لقبول أعضاء جدد من منطقة الاحتكاك المحيطية مع الإسلام. وقصة توسيع الاتحاد الأوروبي تشير مجدداً إلى منطق الانقسام ثلاثي الجوانب بين العوالم المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية والإسلام. فبينما مر قبول المسيحيين الغربيين بجمهورية التشيك وبولندا والمجر وسلوفنيا ومالطة ودول البلطيق الثلاث في الاتحاد مرور الكرام، يُنظر دائمًا بارتياب إلى قبول الدول الأرثوذكسية، ويُجاز في المقام الأول لأسباب إستراتيجية. على سبيل المثال قبلت الجماعة الأوروبية اليونان عام ١٩٨١ من أجل دعم مؤسساتها الديمقراطية الوليدة وتقوية الجناح الجنوبي الإستراتيجي من أوروبا ضد الكتلة الشيوعية. في حين ترددت شائعات سياسية دبلوماسية على مدى سنوات عن ضم اليونان،

ذلك العضو الشاذ الذى حصل على الكثير ولم يقدم إلا القليل وسبب الكثير من المتاعب. وكانت هناك أصوات تقول إنه ما كان ينبغى قبول هذا البلد منذ البداية. كما كان ضم قبرص، التى وصل الدخل فيها إلى مستويات عالية، محل جدل كبير، وفقط من خلال الضغط المتواصل من جانب أثينا وُجهت إليها الدعوة من الاتحاد الأوروبى فى ديسمبر ٢٠٠٢. أما بلغاريا ورومانيا، وهما دولتان أرثوذكسيتان أخريان من منطقة ما بعد العثمانيين، فقد بدأتا مفاوضات الانضمام عام ١٩٩٩، فى حركة نُظر إليها على أنها اعتراف بهذا الحق، لتقوية حزام الاستقرار الديمقراطى حول يوغسلافيا السابقة. لكنهما، مع ذلك، كانتا المرشحتين الوحيدتين، إلى جانب تركيا، اللتين تم استبعادهما من موجة توسيع الاتحاد الأوروبى الأولى. وربما كان تفسير ذلك هو انخفاض مستويات الدخل والمشكلات البنائية فى النظم القضائية والاقتصادية، التى تُرجع فى بعض الأحيان للثقافة السياسية التاريخية لرومانيا وبلغاريا.

إن فجوات الإدراك فى التخوم المسيحية - الإسلامية توجد كذلك فى الاتجاهات نحو أدب شعوب البلقان. ومن أمثلة ذلك روايتا المؤلفين المسيحيين البلقانيين، اللتان سبق ذكرهما - "تحت النير"، و"جسر درينا" - اللتان تعالجان موضوع تاريخ التخوم المسيحية - الإسلامية. إن رواية إفان فازوف، "تحت النير"، التى تصف الثورة البلغارية البائسة عام ١٨٧٦ التى حولها العثمانيون إلى بحر من الدماء، تعد من الأعمال الكلاسيكية فى الأدب البلغارى فى القرن التاسع عشر. وقد استوحيت الرواية من النزعة القومية البلقانية الرومانسية التى أكدت على أن هدف كفاح الأمم البلقانية المسيحية ضد الإمبراطورية العثمانية المسلمة كان الانضمام إلى أسرة الأمم الأوروبية المستنيرة. وبالفعل كان المفكرون الغربيون فى ذلك الوقت يعجبون بهذا الولع الهيردرى **Herderian** بالحرية بين الشعوب البلقانية، كما اتضح من مقالات السياسى الليبرالى البريطانى جلادستون. وقام بعض المؤرخين المعاصرين فى الغرب بإعادة زيارة هذه النسخة من التاريخ وأعمال فازوف، وأكدوا أن "النير" لم يكن له وجود، وأن الإمبراطورية العثمانية ربما كان لها شرعية معينة ككيان سياسى متعدد العرقيات والقوميات. لقد اكتسب نقد النزعة القومية البلقانية زخماً فى ضوء الحروب المدمرة على خلافة يوغوسلافيا

فى التسعينيات. وكان الاتهام الرئيسى هو أن النزعة القومية فى منطقة ما بعد العثمانيين انحطت من الليبرالية إلى السلطوية. وأخذوا ينظرون على نحو متزايد للناس من منطقة الاحتكاك، المسيحيين والمسلمين على السواء، على أنهم "الآخر"، وبخاصة عندما يعبرون عن قناعات قومية فى زمن مزيج ما بعد الحداثة والتحولات إلى التخوم الجديدة ما بعد الحديثة. وقد سمعت فى عام ١٩٩٧ تعليقات سلبية للغاية حول "جسر درينا" فى الجزء المسلم من البوسنة. وانتابنى شعور بأن هذا الكتاب ما كان له أن يحصل على جائزة نوبل فى التسعينيات [أى بعد هذه المراجعة التاريخية].

ثمة اختلاف جوهرى فى التفسير التاريخى للصراع مع الإسلام فى المناطق المختلفة من الاحتكاك المسيحى – الإسلامى. كما أن أدوار الجماعات المسيحية والمسلمة من حيث القهر والسيطرة يتم إدراكها بطرق مختلفة فى أجزاء العالم المختلفة. ففيما كان يُنظر إلى الغربيين، الذين استعمروا العالم الإسلامى، على أنهم القوة المسيطرة على مدى أكثر من قرنين، كان المسلمون هم القوة الإمبراطورية الظالمة بالنسبة للمسيحيين الأرثوذكس البلقانيين. وكما أوضحنا من قبل فقد لعبت الهوية المذهبية دورا أساسيا فى تعيين حدود الدول القومية فى البلقان والشرق الأوسط. لقد لعب الدينان المسيحى والإسلامى دورا هاما فى تعريف الذات والكفاح القومى على الأقاليم فى الصراعات فى منطقة الاحتكاك. إن الغربيين فى بعض الأحيان يجدون صعوبة فى فهم كيف يمكن للهويات الخاصة وأفكار التحرر الجماعى أن تدفع أفعال الناس فى منطقة الاحتكاك.

إن منطقة القلب الثرية من العالم الإسلامى تنظر هى الأخرى إلى منطقة الاحتكاك على أنها مكان خطر يتميز بالصراعات والقلاقل، يتم فيه انتهاك كرامة المسلمين. فالانتباه السياسى فى العالم الإسلامى تركز، على مر التاريخ، على أوروبا والقوى المسيحية. وكانت منطقة الاحتكاك يُنظر إليها كخط جبهة، والأقليات المسيحية فى العالم الإسلامى كطابور خامس. ورغم كل ذلك فلا تزال المشكلة الأساسية اليوم هى الصراع العربى – الإسرائيلى، الذى تحول من قضية صراع على الإقليم وبناء دولة قومية إلى مشكلة نفسية لملايين الناس فى الدول المختلفة. ظهرت دولة إسرائيل إلى الوجود فى منتصف خمسينيات القرن العشرين كتخوم حضارية جديدة تُوجِد مثلث أو مربع قوى

جديد: المسيحية الشرقية والغربية والإسلام واليهودية. ومع ذلك يؤكد النشطاء الإسلاميون أن إسرائيل ليست حضارة فى ذاتها إلى جانب الإسلام والمسيحية، بل مجرد امتداد للثقافة الأوروبية التى تسعى للسيطرة على الشرق الأوسط. إن من الصعب حقيقة أن نتخيل بقاء دولة إسرائيل على المدى الطويل دون مساعدة الغرب وأمريكا والجماعات اليهودية العالمية. فمنذ عشرينيات القرن العشرين والدول الإسلامية تقطع على نفسها عهودا لا تستطيع الوفاء بها إزاء فلسطين، وهو لا يزال يلقى بثقله بقوة على النتائج السياسية للانفصال الشعبى عن السلطة فى العالم الإسلامى. وهناك أساطير كثيرة يقوم عليها الصراع. قال هنرى كسنجر، أحد اللاعبين الأساسيين فى سياسات الشرق الأوسط فى القرن العشرين، إنه نجح فى التوسط بين إسرائيل ومصر بفضل جهده فى إقناع الرئيس المصرى السادات بأن المشكلة نفسية فى المقام الأول. ثم جاءت عودة السادات إلى السياسة الواقعية التى دعا إليها كسنجر فى السبعينيات لتظهر تقلص اهتمام مصر بالاستمرار فى المواجهة مع إسرائيل باسم القضية الفلسطينية.

إن ظهور الإسلام السياسى فى منطقة الاحتكاك يقوم هو الآخر على انحيازات مدفوعة، وفى الغالب على فجوات إدراك تم تطويرها شعوريا. فللنزعة الإسلامية مصادر كثيرة ومتنوعة، لكن فى القلب منها الخوف من الوقوع تحت سيطرة "الآخر". حتى الأعمال الإرهابية تكون فى الغالب ناتجة عن مشاعر عدم الأمن ذات الجذور العميقة فى نفسية الجماهير. فالوعى بأن المجتمعات الإسلامية متخلفة مقارنة بالتقدم التكنولوجى والعسكرى والاقتصادى والثقافى للغرب من المصادر الرئيسية للإسلام السياسى. لقد أظهرت التطورات الكبرى فى العالم الإسلامى فى التسعينيات بوضوح حدود سياسات التنمية التى تبنتها النخب القومية العلمانية فى عقود ما بعد الاستقلال عن المستعمرين السابقين. كان من هذه التطورات الأساسية خيبة الأمل فى وعود التحديث من النوع الغربى. وهو ما أدى إلى إسقاط نظام الشاه فى إيران عام ١٩٧٩ وظهور النزعة الإسلامية فى الجزائر وتركيا وماليزيا. وقد كان من دواعى دهشة كثير من المراقبين أن تزدهر النزعة الإسلامية فى الدول التى بدا التحديث فيها ناجحاً. إن النزعة الإسلامية ظهرت كحركة سياسية تبحث عن مكانة أكبر للإسلام فى الشئون الاجتماعية والسياسية، وتبحث كذلك عن مجتمع وسياسة أكثر عدلاً وأقل فساداً.

رغم الدفعة الأولية فى الثمانينيات، واجهت النظم والحركات السياسية الإسلامية، فى التسعينيات، كتلك التى فى إيران والسودان، قيوداً شديدة فيما يتعلق بإمكانية انتشارها. فقد النظام الإسلامى فى إيران الزخم والدعم الشعبى. ووجدت جبهة التحرير الإسلامية الجزائرية نفسها داخل حلقة مفرغة من العنف المجنون والعجز عن العودة إلى الحياة السياسية الشرعية. وحتى داخل فلسطين فقدت حماس الإسلامية ثقلها باعتبارها القوة الوطنية الرائدة عندما أخذ عرفات للمرة الثانية المبادرة فى عملية السلام مع إسرائيل، وفيما بعد فى الانتفاضة الثانية. وكان اللجوء إلى القمع من جانب حكومة أريل شارون اليمينية بعد عام ٢٠٠٠ هو ما أعاد المتطرفين الإسلاميين إلى سابق قوتهم بأسلوب التفجيرات الانتحارية المميز لهم، على خلفية السلطة الوطنية الفلسطينية المحبطة والمهانة.

فقدت الحركة الإسلامية فى تركيا كثيراً من قوتها (بما فى ذلك الاتجاه المعادى للغرب والمعادى للإمبريالية) بعد صراعها مع الجيش، حتى وإن انتقلت من نجاح انتخابى إلى آخر، على أرضية خطاب الشعبوية ومقاومة الفساد. كان حزب الرفاة أول من رفع راية الإسلام السياسى، فى منتصف التسعينيات، منذ أن قمع كمال أتاتورك الدين فى العشرينيات. فاز هذا الحزب بـ ٢١٪ من الأصوات فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٥. وعند حظره فاز خليفته، حزب الفضيلة، بـ ١٥٪ فى انتخابات أبريل ١٩٩٩، وفاز حزب العمل القومى بـ ١٣٠ مقعدا برلمانيا (من ٣ مقاعد فى البرلمان السابق) ذلك لأن مؤيدى الإسلاميين رأوا فى القوميين البديل الوحيد لحزب الرفاة المحظور. وهذا التطور يؤكد الارتباط العضوى بين القومية والإسلام فى تركيا (Kubicek 1999: 189). تؤكد شيرين هنتر أن المشكلة المعاصرة مع النزعة الإسلامية فى تركيا تنبع من حقيقة أن الكمالية تقوم على القومية العرقية جنبا إلى جنب مع العلمانية (Hunter 1995). فيما يدفع الإسلاميون بأن كثيراً من المشكلات التى تواجه تركيا اليوم، مثل الحرب بين الإخوة مع الأكراد المسلمين، والتنمية غير المتوازنة للمناطق المختلفة، والتوزيع غير المتساوى للثروة الجديدة، كان من الممكن تجنبها لو تمسكت القومية التركية بالإسلام وليس العرق.

فى ماليزيا، أكثر الدول الإسلامية تصنيعاً وتحديثا فى عالم اليوم، حقق حزب PAS الإسلامى انتصارا هاما فى انتخابات نوفمبر ١٩٩٩ متحدياً رئيس الوزراء محاضر محمد، بطل التحديث فى مجتمع إسلامى معتدل. وصل هذا الحزب إلى السلطة فى ولايتى كيلانتان وترينجانو وأعمل فيهما القانون الإسلامى – الشريعة – بما فى ذلك العقوبات الإسلامية على الزنا والسرقة، كما تم حظر الكحوليات وأماكن التسلية "غير المحتشمة". إن الناس فى ماليزيا مع زيادة متوسط أعمارهم وازدياد وعيهم بالفرص التى يقدمها النمو الاقتصادى سيتحولون عن الطرق الأبوية لمحاضر محمد. ولعل المفارقة هى أن الشباب الطموح يتحول إلى الهوية الدينية التقليدية بحثًا عن الإلهام، وهو ما يخفى تهديدات ضخمة للسلم والاستقرار الاجتماعيين فى هذا البلد من بلدان العالم الثالث القائم على التعددية الثقافية.

تواجه المجتمعات الإيرانية والجزائرية والتركية والماليزية نفس المشكلة البنائية التى أدت إلى الشعبية المتنامية للنزعة الإسلامية: عدم القدرة على التعامل مع الثروة المكتسبة حديثًا بطرق عادلة. كان "المجتمع الريعى" فى إيران فى أثناء حكم الشاه، على سبيل المثال، يتميز بتوزيع غير متساوٍ للثروة الجديدة التى نتجت عن صادرات النفط، وهو ما أثار الاضطراب الاجتماعى. إن العقلية الريعية أفرغت فكرة الشاه حول وضع ميثاق عمل جديد من خلال التصنيع وخلق طبقة عاملة حكومية جديدة من معناها. ومن حيث العلاقات مع الغرب المسيحى فإن الدول الريعية فى الخليج تمثل مقلوب مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد: بنية متعالية لصورة الذات، وبالتالى تميز اختيارى عن "الآخر" الأدنى. وربما كان ذلك هو موقف بعض المفكرين الإيرانيين الذين أيدوا الثورة الإسلامية لآية الله الخومينى (Boroujerdi 1996: 29). أما فى تركيا وماليزيا فقد كان مصدر الثروة الجديدة مختلفا، إذ جاءت من النمو الاقتصادى السريع، الناتج فى الغالب عن التصنيع والاقتصاد القائم على التصدير، لكن النتيجة كانت تفاوتات كبيرة فى مستويات الدخل وتنمية إقليمية غير متوازنة، وهو ما أدى إلى السخط والشعبوية. وعلى خلفية الإحباط هذه أخذت أشباح المواجهة القديمة مع القوى الاستعمارية السابقة فى الغرب طريقها ثانية إلى معاقل السياسة الإسلامية.

فى بداية التسعينيات كانت موجة النزعة الإسلامية تتراجع بالفعل بعد عقود كثيرة كانت فيها تنظيمات مثل الإخوان المسلمين تسبب الذعر للغرب والنظم الحاكمة فى الشرق الأوسط على السواء. كانت النزعة الإسلامية "القومية" فى المجتمعات الإسلامية المختلفة فى طريقها لأن تصبح "اجتماعية - ديمقراطية" متخلية عن راديكاليتها الأولى، كما أوضحت حالة تركيا. كان الإسلاميون يبحثون عن الشرعية داخل النظم السياسية المؤسسة، حتى وإن أكد بعضهم على ضرورة إعادة تطبيق الشريعة. وفى المجال الاقتصادى كان الخطاب الإسلامى يتقنع إما باشتراكية الدولة، كما فى حالة إيران فى ظل حكم الخومينى، أو الليبرالية الاقتصادية القائمة على المضاربة وليس الإنتاج (Roy 1994: 78). ورغم كل ذلك وبشكل مفاجئ برز التطرف من جديد، بعد أكثر من عقد من نهاية الحرب الباردة، ومن الصعب أن نحدد على وجه الدقة السبب وراءه. هل كان تصاعد الصراع فى فلسطين؟ أم كان الفراغ الأيديولوجى بعد نهاية تاريخ الأيديولوجيات، كما عرفناها فى القرن العشرين، أن وجد الناس فى العالم الإسلامى أن عليهم أن يعيدوا اكتشاف تفسيراتهم لعدم المساواة والسيطرة من جانب الآخرين؟ هل الصراع صراع طموحات قومية، كما فى فلسطين، أم مظالم اجتماعية، كما فى الجزائر وتركيا، فى ظل اتجاه العولمة الذى يسيطر عليه الغرب، حيث يضيف الصراع فى الشرق الأوسط إلى قوة الحجج الإسلامية؟ أم كانت الهجمات على مركز التجارة العالمى والبنتاجون فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أغنية الموت للفاعلية الإسلامية، حيث كانت رأس حربتها - "القاعدة" - فى حاجة إلى أعمال بائسة لتجنب التهميش؟ من المؤكد أن التخوم النفسية نمت حتى أصبحت عالمية، ومن الأهمية بمكان أن نفهم أن خطابات الناس وممارساتهم المتحيزة يمكنها إعادة بناء العلاقات الاجتماعية، بما فى ذلك العلاقة العالمية بين المسيحيين والمسلمين.

(٧)

بُعد الأمن الدولى فى التخوم

بعد عام ١٩٦٠، عام الأمم المتحدة لتصفية الاستعمار، كان نظام الأمن العالمى ينبنى على فكرة النشر العمومى لنموذج الدولة القومية. وجاءت العلاقات العالمية بين الدول القومية لتجعل هذا النظام الدولى أكثر قابلية للتنبؤ به، ولهذا السبب، أسهل فى إدارته. قدم نموذج الدولة القومية شكلاً للتنظيم الاجتماعى أكثر عقلانية وملائمة لاحتياجات المجتمع الحديث من أى شكل آخر عُرِفَ فى الماضى. فقد قدمت الدولة القومية فرصًا أفضل للنمو الفردى والجماعى، أفضل بكثير من الإمبراطوريات متعددة العرقيات التى كانت تمثل القاعدة فى منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية لأكثر من ألف عام. ومع ذلك فلم تكن الدولة القومية قط وحدة البناء الوحيدة فى العلاقات الدولية. فالعالم المعاصر، بثقافاته وجماعاته المتناثرة، يتألف من تشكيلة من الانشقاقات الاجتماعية والثقافية العديدة، ما زال للعلاقات بين الجماعات الثقافية الكبيرة، عابرة الحدود وفضفاضة التكوين، تأثير كبير فيها. وبهذا المعنى فإن الهجمات الإرهابية فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ على رموز القوة العسكرية والمالية فى الولايات المتحدة الأمريكية كشفت فحسب عن دينامية كانت حاضرة دومًا على مدى عقود تحت سطح نظام الدول القومية. وجاء الانكشاف المفاجئ لخطر التنظيمات الإسلامية غير الحكومية non-state ليوضح أنه لا يجب أخذ الدولة القومية كمبدأ مسلم به يحدد تنظيم المجتمع العالمى ويمثل، فى الوقت نفسه، الأساس الوحيد للأمن العالمى.

يتناول هذا الفصل الطبيعة المزدوجة للعلاقات الأمنية عبر التخوم المسيحية – الإسلامية: العلاقات التى تتضمن الدول، وكذلك المركبات الاجتماعية – السياسية

الكبيرة التى لم يتضح بالكامل بعد دورها ومكانها فى بنية الأمن الدولى. إن مفهوم التخوم المسيحية - الإسلامية يرتبط بقضايا "ناعمة" فى الأمن الدولى، مقارنة بمسائل الإستراتيجية والتكتيكات العسكرية التى تمثل الموضوعات التقليدية لدراسات الأمن. بالطبع تظل العلاقات الأمنية بين الدول العنصر الأكثر أهمية فى بناء الأمن الدولى، ومع ذلك، وكما أوضحت الأحداث الأخيرة، فمن الضرورى أخذ القضايا "الناعمة" فى الأمن العالمى فى الحسبان بعناية كبيرة إذا ما أردنا التعامل مع مصادر الصراع والاستخدام المنظم للعنف فى العالم المعاصر.

إن السؤال حول أنواع الجماعات القائمة والقادرة على القيام بعمل جماعى أصبح سؤالا واجب البحث وليس فرضا يُنطلق منه، وهو ما ينطبق كذلك حتى على مجال العلاقات الدولية، الذى طالما افترض الدارسون فيه أن الهوية الجماعية الهامة الوحيدة ترتبط بالدولة القومية.

يتناول هذا الفصل تلك العلاقات الإشكالية بين الدولة والفاعلين غير الحكوميين فى بنية الأمن العالمى اليوم.

تأثير العلاقات المسيحية - الإسلامية على الإستراتيجيات الأمنية:

عندما وضعت الحرب الباردة أوزارها تسرع بعض خبراء الأمن إلى نسيان مصطلحات مثل "التدمير المتبادل الأكيد" mutually assured destruction و"الإستراتيجية السوفيتية"، و"الحرب النووية التشنجية" spasm nuclear war التى ظلت جزءاً من حياتهم المهنية على مدى عقود، وهو ما نتج عن طمأنينة جديدة وُلدت مع انهيار الإمبراطورية السوفيتية والتغير الجذرى فى العقلية الإستراتيجية داخل النخبة الروسية. فتم نسيان "التدمير المتبادل الأكيد"، حتى مع استمرار وجود الترسانات النووية التى بعثته. كان الثمن الذى يجب دفعه لتلك الطمأنينة هو فقدان المحور الذى بنى الخبراء عليه رؤيتهم للاستقرار فى العالم. وشرعوا فى البحث عن نقاط مرجعية جديدة، جاء من بينها القضايا السياسية التى تنشأ عن العلاقات المسيحية - الإسلامية: من ظهور الإسلام

السياسى إلى الصراعات الطائفية فى أماكن مثل يوغسلافيا ولبنان والشيشان وتيمور الشرقية. ومع غياب الوضوح الذى ساد العالم ثنائى القطبية وجد صانعو السياسة صعوبة فى صياغة أهدافهم الإستراتيجية الجديدة. ومن هنا تسربت أفكار الاختلاف الثقافى إلى أفكارهم وأفعالهم. ومن ذلك ما أكده هنرى كسنجر عام ١٩٩٩ فى مؤتمر بجينيف، فى أثناء حملة حلف شمال الأطلنطى فى يوغسلافيا، من أن "الناس عندما لا يعرفون ما ينبغى عليهم فعله فى السياسة الخارجية فإنهم يلتصقون بأصدقائهم التقليديين". هذه العبارة توجز جوهر التفكير الحضارى فى مجال الأمن والإستراتيجية. وهذا المنطق، الذى يكون غير شعورى فى بعض الأحيان، هو صاحب الهيمنة فى الكتابات حول "صدام الحضارات".

مع نهاية القرن العشرين كان معظم مخططى الأمن الغربيين يؤكدون أن العلاقات مع بقية العالم، بما فى ذلك جزؤه الإسلامى، كانت تدار بنجاح فى إطار نظام الدول العالمى. فالقوى الاقتصادية والسياسية جرت الدول الإسلامية الرئيسية، مثل تركيا وملكيات الخليج الغنية بالنفط وماليزيا وإندونيسيا وباكستان، إلى السوق الرأسمالى العالمى، وإلى التعاون الأمنى مع الغرب. وكانت مصر قد دخلت فى فلك الإستراتيجية الغربية باتفاقات كامب ديفيد، وكان من المأمول أن يحذو جيران إسرائيل العرب الآخرون حذوها فى ذلك. أما بقية العالم الإسلامى فقد كان يُنظر إليه كجزء راكد من العالم الثالث فى عصر الشركات العابرة للقومية والعولمة، حتى وإن كان صانعو السياسة الأمريكيون واعون بوضوح بالفعل بمشكلات التطرف الإسلامى. كان يُنظر إلى الهوية الدينية كعنصر يضيف إلى القدرة على التنبؤ فى العلاقات بين الدول كافية التحديد من حيث هى دول. فى ذلك الوقت لم يكن لكتابات صامويل هنتنجتون حول "حدود الإسلام الدموية" **Islam's bloody borders** تأثير على الاختيارات العقلانية للمخططين الإستراتيجيين. فى حين كان لمثل هذه الآراء فى الغالب تأثير غير مباشر، حيث أثرت تلك النبوءة على نفسية الجماهير من خلال التشديد على الجوانب الصراعية للعلاقات بين المسيحيين والمسلمين.

في العقود الأخيرة من القرن العشرين لم يكن صانعو السياسة يتوقعون شيئا كارثيا فى هذه العلاقات. فلم يخطر ببال أية منظمة أمنية غربية كبرى أنه سيأتى يوم يقام فيه خط فصل على هذا النحو للتعامل مع العالم الإسلامى. وكما أوضح لى أحد المسئولين الكبار بالاتحاد الأوروبى، الجناح العسكرى للاندماج الأوروبى، فى عام ١٩٩٨ فإن محور الاهتمام والشريك الجديد فى العلاقات الرسمية مع الغرب كان حكومات الدول الإسلامية. كان لحلف شمال الأطلنطى هدفين رئيسيين فى علاقاته مع المناطق المجاورة: "ربط روسيا بنظام الأمن الأوروبى" و"دعم الاستقرار والثقة فى البحر المتوسط". وقد تحقق الهدف الأول، فى الأساس، من خلال اتفاق الحلف التأسيسى مع روسيا وتوقيع قادة الحلف مع الرئيس الروسى يلتسين فى صيف ١٩٩٧. أما الهدف الثانى فقد كان أكثر تعقيداً، وشعر الحلف أن بإمكانه التعامل معه من خلال الدخول فى حوار أمنى مع دول جنوب البحر المتوسط. فى تلك الأثناء وضع الرئيس الأمريكى جورج بوش، فور إعلانه رئيساً للولايات المتحدة، برنامجاً للتحلل من معاهدة مضادات الصواريخ الباليستية لعام ١٩٧٢ ليكون هذا البرنامج بؤرة إستراتيجيته للأمن القومى. وقد اهتمت هذه الإستراتيجية بالتفكير الواقعى الذى كان يميز العقود السابقة، تحديداً أن على الولايات المتحدة أن تنفذ نظام دفاع وهجوم واسع النطاق ضد الفاعلين الحكوميين جيدى التنظيم. وهو الموقف الذى وجد مبرره فى التهديدات المدركة من جانب "الدول المارقة"، مثل العراق وإيران، ضد نظام الدول المؤسَّسة بقيادة الولايات المتحدة. لكن هذه الإستراتيجية أدت إلى إهمال التحذيرات حول تهديد الفاعلين الإرهابيين غير الحكوميين ومصادر التوتر الاجتماعى فى العالم.

عندما كانت وكالة الاستخبارات الأمريكية، بمساعدة المخابرات الباكستانية، تقوم بتسليح وتدريب وتشجيع الإسلاميين فى أفغانستان، فى أوسع عملية لها منذ فيتنام، كانت موجهة هى الأخرى ضد الاتحاد السوفيتى، كان الهدف تكتيكيا. وعلى نطاق رقعة الشطرنج الأكبر اتخذ مخططو الأمن الغربيون موقفا سلبيا فيما يتعلق بالنزعة الإسلامية لأنهم لم يتخيلوا قط أن الفاعلين غير الحكوميين يمكن أن يصبحوا قوة

هجومية يجب عليهم وضعها فى الحسبان. فى تلك السنوات كان للمتطرفين، الذين كانوا ينادون بحرب إسلامية مقدسة (جهاد) فى المملكة العربية السعودية وباكستان ومصر وأفغانستان، أولويات (أعداء) مختلفة غير الصراع مع الغرب. حيث كانت النظم الفاسدة القمعية، التى كانت تتعاون مع "الكفار" الغربيين اللاأخلاقيين، والاحتلال السوفيتى "الملحد" لأفغانستان، تحتل مكانًا أعلى فى قائمة أهداف الإسلاميين. وفيما بعد اعترف الأمير تركى الفيصل رئيس الاستخبارات السعودية، الذى تعاون مع مديرى وكالة الاستخبارات المركزية لدعم "مقاتلى الحرية" المتدفقين على أفغانستان من كل أرجاء العالم الإسلامى، اعترف بأن المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية استغلتا إلى درجة كبيرة ثقافة "الجهاد" فى الثمانينيات. ومع ذلك فإن إمكانية أن تولد هذه المشاعر عملا إسلاميا موحدا ضد الغرب كانت ضعيفة إلى أن وقعت معظم أرض أفغانستان فى قبضة طالبان فى منتصف التسعينيات.

فى ذلك الوقت كان تعريف الحلفاء والخصوم والأهداف الإستراتيجية للدول فى منطقة الاحتكاك يتعرض دائمًا لتحيز حضارى لا ينكر. وقد كان قادة التحالف الغربى واعين دومًا بالأسس الحضارية لتحالفهم. من ذلك أنه لم تتغافل أيا من الدراسات الجادة حول تركيا وحلف شمال الأطلنطى، على سبيل المثال، حقيقة أن تركيا كانت الدولة الوحيدة ذات الأغلبية المسلمة داخل الحلف، وأنه تم السماح لها بالانضمام لهذا النادى الغربى، فى المقام الأول، لاعتبارات جيواستراتيجية. ومن المؤكد كذلك أن الغرب وضع فى حسبانه جهود العلمنة التى بذلها الرئيس الأول للدولة القومية التركية، كمال أتاتورك، وخلفاؤه. وفى غضون ذلك كانت عقلية الكتلة الشرقية، كما كانت موجودة لدى القادة الشيوعيين فى فترة الحرب الباردة، تجد تربة خصبة للغاية فى تلك الدول الواقعة على الأطراف بين الحضارات الأوروبية والآسيوية فى أوروبا الشرقية والجنوبية الشرقية. كما كانت الحرب الباردة تلقى بظلالها على معظم (إن لم يكن كل) الاختلافات المذهبية والحضارية فى منطقة التخوم. وكان فى الفوضى الدولية فيما بعد الحرب الباردة أن بدأ سياسيون أكثر وأكثر يعودون بتفكيرهم إلى الارتباطات الثقافية التى ترجع لقرون

فى الماضى كبؤرة للتحالفات الأمنية الجديدة. كان ذلك هو الحال، مثلاً، فى تقارب تركيا مع دول آسيا الوسطى وبعض دول البلقان والقوقاز بعد انتهاء الحرب الباردة.

لم تكن الترتيبات الأمنية الجديدة تعبأ كثيراً بالمزاعم القائلة بأن حضارة ما يمكن أن تكون مقاتلة أكثر من غيرها، فتلك لا تعدو كونها حسابات عقلانية تستهدف تعزيز أمن شعب ما وتأثيره السياسى من خلال الدخول فى تحالفات أوسع مع الأخوة فى الدين "الموثوقين". وكانت تلك المزاعم توجد إلى جانب اعتبارات أخرى تقوم على التفكير السياسى. ليس هناك، بالتأكيد، أدلة إمبيريقية على أن حضارة ما، اليوم، مقاتلة أكثر من غيرها. يوضح جدول (٧-١) أن الدول الإسلامية خارج منطقة الاحتكاك مع المسيحية (باستثناء المملكة العربية السعودية) تنفق نسبة من إجمالى ناتجها القومى على الأغراض العسكرية تماثل ما تنفقه دول غرب أوروبا فى هذا الجانب. وكذلك الدول فى منطقة الاحتكاك ذات الأغلبيات المسيحية والمسلمة تخصص حصصا مماثلة من إجمالى ناتجها القومى للإنفاق العسكرى، حتى وإن كانت هذه المخصصات أعلى من مثيلاتها فى الدول الواقعة خارج منطقة الاحتكاك. ويمكن استنتاج أن الدول داخل المنطقة التاريخية للاحتكاك بين المسيحية والإسلام تنشغل بالأمن أكثر من الدول المسلمة أو المسيحية الخالصة (مثل دول أوروبا الغربية والخليج). ومع ذلك لا يمكن وصف لا الدول المسيحية ولا الإسلامية بأنها "أكثر عدوانية" من الأخرى على أساس الإنفاق العسكرى الأعلى. ثمة بند واحد فى جدول (٦-١) يشير إلى عدم توازن واضح: تجارة السلاح. فالدول (المسيحية) فى الجزء الأعلى من الجدول دول مصدرة للسلاح، فى حين أن الدول (المسلمة) فى الجزء الأدنى منه دول مستوردة للسلاح. ومما لا شك فيه أن اتجاه هذا النوع من التجارة يتدفق من مجموعة الدول الأولى إلى المجموعة الثانية.

جـدول (٧-١)

التوازن (عدم التوازن) العسكرى عبر التخوم عام ١٩٩٨.

الدولة	السكان بالمليون	عدد أفراد الجيش بالألف	تجارة السلاح بالمليون (دولار أمريكى)		الانفاق العسكرى كنسبة من إجمالى الناتج المحلى
			واردات	صادرات	
الولايات المتحدة	٢٧١,٨	١٤٠١	٦٥٦	١٠٨٤٠	٣,٢
المملكة المتحدة	٥٨,٥	٢١٠	٧١	٢٦٣١	٢,٣
فرنسا	٥٨,٥	٣٥٨,٨	١٦٠	٣٣٤٣	٢,٨
ألمانيا	٨٢,١	٣٤٧,٥		٥٦٩	١,٥
روسيا	١٤٧,٧	١١٥٩		٣٤٦٦	٥,٢
قبرص	٠,٨	١٠	١١٠		٥,٥
اليونان	١٠,٦	١٦٨,٥	٧٥		٤,٨
كرواتيا	٤,٥	٥٦,٢	٣٧		٨,٣
بلغاريا	٨,٤	١٠١,٥	٤٠		٣,٧
ألبانيا	٣,١	٥٤	غير متاح		٦,٦
الأردن	٦,١	١٠٤	٦٢		٧,٧
لبنان	٣,١	٥٥,١	١٠		٣,٦
تركيا	٦٣,٤	٦٣٩	١٢٧٦		٤,٤
مصر	٦٤,٧	٤٥٠	٨٦٧		٤,١
المملكة السعودية	١٩,٥	١٦٢,٥	٢٣٧٠		١٥,٧
إيران	٦٤,٦	٥٤٠	١١		٦,٥
تونس	٩,٢	٣٥	٣٧		١,٨
المغرب	١٧,٣	١٩٦	١٠٤		٤,٦
إندونيسيا	٢٠٣,٤	٢٩٩	١٧١	١٣	٢,٦
ماليزيا	٢١,٠	١١٠	١٣٤٦		٣,٧
كازاخستان	١٦,٤	٥٥,١	١٧٢		٢,٢
إثيوبيا	٥٧,٠	١٢٠	غير متاح		٦,٠
إريتريا	٤,٠	٤٧,١	٥٣		٣٥,٨

المصادر: IISS (1999) The Military Balance 1999-2000, Oxford University Press, pp. 300-4, and:
UNDP (1999) World Human Development Report 1999. New York: UNDP, pp. 188-91.

أظهرت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وما تبعها من ردود أفعال، أن الطريقة التى يفكر ويتصرف بها الأفراد يمكن أن تغير العلاقات الأمنية بين الأمم والمركبات الثقافية الكبيرة. لقد أحدثت الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمى والبنتاجون، ولو مؤقتًا على الأقل، تحولاً كبيراً فى مدركات الناس حول أسس نظام الدول العالمى. فبرجا مركز التجارة العالمى المنهاران هذا ليس فقط أرض مانهاتن الجنوبية، بل هزا كذلك مفهوم الاستقرار، الذى بُنى تدريجيا من خلال نظام الدول القومية العالمى، فليس من شك فى أن العالم تغير بسبب تلك الهجمات. لكن هذا التغير لم يحدث نتيجة لقرار اتخذته دولة إرهابية، بل نتيجة لعمل مروع من جانب مهاجمين إرهابيين غير معروفين يشتبه فى أن لهم ارتباطات بشبكة إسلامية عالمية: "القاعدة"، أى القاعدة التى يفترض أن تبنى حولها جماعات المتطرفين الإسلاميين حول العالم جبهة موحدة. لقد وضعت تلك الهجمات الولايات المتحدة وبقية الغرب ليس أمام ذلك النوع التقليدى المعروف من المواجهة العسكرية مع قوة عسكرية منظمة إقليميا، بل أمام تهديد من نوع جديد تمامًا، كان عبارة عن مجموعة مراوغة من التنظيمات الإرهابية يؤمن أعضاؤها المخلصون بأنهم يدافعون عن جزء من البشرية مظلوم ويُمارس ضده تمييز.

إن نفسية التخوم المسيحية – الإسلامية تؤثر على خطاب وأفعال الناس، كما تؤثر أيضًا على طريقة وضع مخططى الأمن للإستراتيجيات الوطنية والدولية. إن التهديد الجديد للإرهاب دفع الغرب للبحث عن إستراتيجيات جديدة، بدءًا من مراجعة عمليات جمع المعلومات الاستخباراتية، وتدشين مبادرات أمنية جديدة للتجارة الدولية، إلى تغيير أولويات الدفاع الوطنى ككل. وإلا فكيف يمكن وصف التحول المفاجئ فى الإستراتيجية العسكرية الأمريكية إلى التركيز على الحرب على الإرهاب والهجمات الوقائية على أفغانستان و"دول مارقة" أخرى؟ كان رد فعل الرئيس الأمريكى جورج بوش ورئيس الوزراء البريطانى تونى بلير على التهديد المتصاعد للإرهاب فى خريف ٢٠٠١ هو الدفع فى اتجاه تكوين ائتلاف دولى من الدول ضد الإرهاب. فقائدا هاتان القوتان، اللذان وقفا ذات مرة عند منشأ وثيقة الأطلنطى والنظام الدولى لما بعد الحرب العالمية الثانية،

أدركا فى عام ٢٠٠١ أن التنظيمات الإرهابية غير الحكومية أصبحت تشكل تهديداً على استقرار نظام الدول العالمى. وكان الهدف من حملة تكوين الائتلاف فى خريف ٢٠٠١ يتمثل فى إعادة بناء الأسس المحطمة لنظام الدول العالمى، وبالتالى، استعادة القدرة على التنبؤ فى هذا النظام. لم تمض ثلاثة أسابيع على أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ إلا وكانت الولايات المتحدة وشركاؤها فى ائتلاف الحرب ضد الإرهاب يشنون حملتهم العسكرية للإطاحة بنظام طالبان الإسلامى فى أفغانستان، الذى رفض بعناد تسليم الفرق الإسلامية الدولية التابعة لأسامة بن لادن. كانت تهمة طالبان أنها تستضيف الشبكة العالمية للنزعة الإسلامية المقاتلة – القاعدة – والهجمات الإرهابية على نيويورك وواشنطن، وكان الهدف المعلن هو معاقبة الجناة على مرأى ومسمع من العالم كله. لكن سرعان ما أدركت الولايات المتحدة أن الصراع لهزيمة القاعدة وكل التنظيمات المماثلة لا يعنى شيئًا دون إعادة تأسيس نظام الدول القومية القابل للتنبؤ به، باعتباره مستودع القوة الشرعى فى العصر الحديث. ونتيجة لذلك أسرعت آلة بناء الدول فى أفغانستان ما بعد طالبان، لكن أهداف وممارسات سياستها، فى هذا الخصوص، ظلت متناقضة إلى حد بعيد. أولاً، ونتيجة لاسترجاع الذكريات المريرة للكارثة الصومالية التى انجرت إليها الولايات المتحدة قبل عقد، وعد الرئيس الأمريكى جورج بوش ألا يتورط فى خطط بناء الدول فى الحرب فى أفغانستان. ثانيًا، كان من الضرورى بناء دولة قومية من أجل إعادة أفغانستان إلى أسرة الدول القومية العالمية. ومع ذلك فإن الولايات المتحدة وحلفاءها الذين أطاحوا بنظام طالبان لم تكن لديهم الإمكانات لبناء دولة قومية فى أفغانستان.

كان جزء من الثمن الذى يتحتم دفعه لإعادة بناء النظام الدولى بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ يتمثل تهدئة انتقادات الإساءة لحقوق الإنسان من جانب نظم دول إسلامية "صديقة"، مثل مصر وتركيا، وكذلك روسيا والصين، التى لحكوماتها مصالح حيوية فى القضاء على الحركات الإسلامية على أراضيها. بل وحتى العلاقات مع جمهورية إيران الإسلامية تحسنت مؤقتًا (قبل أن تغوص ثانية فى خطاب العداء واتهامات الانتماء إلى محور "الشر" العالمى) كبديل عن التعامل مع القاعدة

والجهاد الإسلامى وغيرها من التنظيمات الإسلامية العنيدة. غير أن تلك العلاقات لم تسلم من النقد هى الأخرى، فأطلق بعض المحللين على تلك السياسة "النوم فى حضن العدو"، ورأوا فيها نتائج مشئومة على مستقبل الديمقراطية فى العالم. لقد وضعت هذه السياسة علامة استفهام على الرسالة الغربية المفترضة فى الحضارة المعاصرة، تحديداً نشر القيم الديمقراطية، حيث بدا أن غاية إعادة تأسيس الاستقرار لنظام الدول تبرر الوسائل، التى لم تكن فى العادة تدفع إلى تعزيز الديمقراطية. وعلاوة على ذلك فإن الانشغال بمستقبل نظام الدول القومية العالمى سرعان ما أسكت الاستجابة الإنسانية لكثير من المفكرين، فى كل من الشرق والغرب، لأحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. طالب هؤلاء المفكرون بالاهتمام بالحاجة الماسة إلى تحقيق مساواة أكبر بين الأمم والشعوب حول العالم، إذ ربما كانت التنمية المتفاوتة حول العالم العامل الذى مكن المقاولون السياسيون المتطرفون من حشد الدعم لعملياتهم، "فحتى وإن لم يكن الفقر هو ما يدفع كثيراً من الإرهابيين بشكل مباشر، فإن أشكال عدم المساواة فى العولمة تغذى معاداة الغرب التى تمثل أساس النزعة الإسلامية" (Hirsh 2002: 28). وللحظة بعد الهجمات الإرهابية ردد رئيس الوزراء البريطانى تونى بلير الأفكار الداعية لمزيد من الديمقراطية والمساواة فى العالم.

إن خبراء الأمن عادة ما يعتبرون التعامل مع دول يمكن التنبؤ بسلوكها بديلا عن الفوضى والاضطراب والاستخدام الاعتباطى للعنف. وقد أوضحت حرب الخليج عام ١٩٩١ تلك النقطة، حيث أوقف الرئيس الأمريكى، فى ذلك الوقت، جورج بوش الأب، الحرب قبل تدمير نظام صدام حسين، إذ بدا الحفاظ على العراق كدولة يمكن التعامل معها بديلاً أفضل من تدميرها على أيدى المتمردين الشيعة والأكراد المعادين لصدام حسين، فمثل هذه الثورات يمكن أن تعرض نظام الدول الإقليمى للخطر وأن تشجع الراديكالية الشيعية والحركة التحررية الوحدوية الكردية فى الدول المجاورة. إذ إن منح حق تقرير المصير للشيعة والأكراد ربما يطرح مشكلات أكثر بكثير مما يمكن أن تحله محاولة إرساء الديمقراطية فى العراق.

والقائد الفلسطيني ياسر عرفات أيضًا تعلم هذا الدرس من دروس النظام العالمي في العقد الذي انطوى بين حروب الولايات المتحدة على العراق عام ١٩٩١ وحربها على الإرهاب عام ٢٠٠١، أي بين ذلك الوقت الذي ساند فيه صدام حسين (دون فهم كامل لنتائج زوال الاتحاد السوفيتي وبنية العالم ثنائي القطبية) والوقت الذي أدرك فيه أن مفتاح أي حل للمشكلة الفلسطينية موجود في يد الولايات المتحدة. وكانت أوامره لقواته بإطلاق النار على المتظاهرين الفلسطينيين الراديكاليين المعادين لأمريكا في الأيام التي تلت الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، تعني، أي تلك الأوامر، ليس فقط أنه يأخذ جانب الغرب، بل تكشف أيضًا عن رغبته في أن يؤكد نفسه كقائد للدولة القومية الفلسطينية التي تطمح في الانضمام إلى نظام الدول العالمي. وما تلى ذلك من فوضى وتصاعد للعنف في إسرائيل وفلسطين كان ناتجًا عن رؤى متصارعة للدول القومية الإقليمية في داخل نفس الأرض، كما كان الحال في أزمة الشرق الأوسط منذ عام ١٩٤٨ . فعلت حكومات أريل شارون في إسرائيل كل ما في وسعها لإضعاف الثقة في عرفات واصفة إياه بأنه جزء من شبكة إرهابية عالمية وهدف ممكن للولايات المتحدة في حملتها العالمية ضد الإرهاب، وكان من أهداف الحملة الإسرائيلية الحد من قدرة عرفات على التصرف كقائد قومي وتبطيء عملية تأسيس دولة قومية فلسطينية في الأراضي المحتلة في غزة والضفة الغربية. وبذلك تراجع منطق الدولة إلى منطق الحرب في كل من فلسطين والمجتمع الدولي.

إن التحدي الذي واجه نظام الدول العالمي في سبتمبر ٢٠٠١ لم يكن جديدا على الإطلاق. كانت هناك علامات واضحة في منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين على أن عملية بناء شبكة عالمية من الدول القومية لم تكن تجري دون تحديات. فمؤسسات الدولة في بلاد مثل لبنان والصومال والبوسنة وطاجيكستان وأفغانستان وقعت تحت ضغط النزاع الطائفي الداخلي. وقد استفاد المتطرفون السياسيون في الدول المختلفة، التي تأثرت بالصراعات الطائفية في منطقة الاحتكاك، من العداء التاريخي بين المسيحيين والمسلمين. إذ تصارع المقاولون السياسيون في الجماعات المذهبية المختلطة في لبنان والبوسنة على اقتسام الإقليم

والتأثير السياسي، واستخدموا، بخاصة في البوسنة، المخاوف الشعبية من وحشية "الآخر" الذي يعيش في نفس المكان، وهي المخاوف ذات الجذور العميقة في الذاكرة التاريخية للجماعات المختلفة.

كان بناء الدول القومية دائماً عملية صعبة ومؤلمة في منطقة ما بعد العثمانيين، وهو ما يرجع في الغالب للخاصية الاجتماعية الأساسية التي ورثتها تلك المجتمعات من النظام العثماني والتي عرضنا لها في الفصل الثاني: المجتمع الذي يمثل خليطاً من الجماعات المختلفة التي يعمل كل منها في استقلال عن بعضها بعضاً. وقد كان من الصعب على وجه الخصوص بناء دول قومية في لبنان والبوسنة، ذلك لأن "هاتين البقيتين الأخيرتين من الإمبراطورية العثمانية" تمثلان خليطا متباينا من الجماعات المختلفة التي تتحدث وتكتب نفس اللغة، لكنها تظل منفصلة من حيث ميراثها الديني المختلف. فعند التصدي لمسألة تأسيس دول قومية إقليمية، بما يتفق مع ضرورات العصر الحديث، كانت المهمة مروعة، وتقدم خريطة (٣-١) تصويراً ضعيفاً لتعقد تلك المهمة. إن المشكلات في لبنان والبوسنة، حقيقة، تضرب المثل لمشكلة أوسع من ذلك بكثير: المركزة الإقليمية لأمم هيردرية غير متمركزة إقليميا نما شعورها بالقومية ورغبتها في الاستقلال في ظل الإمبراطورية العثمانية. كان على اليونانيين والبلغار والأتراك والصرب والعرب والألبان والأمم الأخرى في منطقة ما بعد العثمانيين أن يمروا بعملية المركزة الإقليمية لدولهم الحديثة. وقد كان عدم المساواة بين المسيحيين والمسلمين في ظل النظام العثماني عاملاً مساعداً للعنف في عملية الفصل والتخطيط الإقليمي لدول البلقان.

في تسعينيات القرن العشرين تحولت "دول فاشلة" كثيرة إلى بؤرة للإرهاب الدولي. فالصومال الممزقة بين جماعات متصارعة أصبحت "ثقباً أسود" ليس به سلطة مركزية يمكن الاشتراك معها في المعلومات أو ارتباطات بالشرطة الدولية أو اتفاقات تسليم المجرمين. وكان الموقف مماثلاً في أفغانستان في ظل حكم طالبان، وهو نوع غريب من الدولة دام لسنوات في عصر ما بعد الحداثة، ولم تعترف به إلا ثلاث دول في منطقتها، وكان يؤكد على التضامن الإسلامي في علاقاته بالعالم الخارجي. ثم أصبحت كوسوفو

ثالث حالات "الثقب الأسود" من منظور القانون الدولى بعد أن طرد حلف شمال الأطلنطى القوات الصربية من الإقليم. فى هذه الدول الثلاث، جميعها، كانت الصراعات القوية بين العالمين المسيحى والإسلامى تقف خلف الفوضى السياسية. فبعد المقاومة الناجحة لبعض أعتى قوى العالم الحديث – بريطانيا العظمى والاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة – أصبح السكان المسلمون فى أفغانستان والصومال فى مواجهة مع جيرانهم المسيحيين: إثيوبيا وروسيا. غير أن المقاومة الناجحة ضد الدخلاء الأجانب أعطت المسلمين فى هذه الدول ثقة بالنفس تحولت إلى رفض لنظام الدول القومية العالمى الذى يسيطر عليه الغرب.

إن تهديد الإرهاب غير الحكومى المنظم على طول خطوط الفصل الحضارى أبعد ما يكون عن التراجع، فبعد انهيار نظام طالبان بقيت القاعدة، تلك الشبكة العالمية من خلايا الإسلاميين، التى تحول زعيمها، أسامة بن لادن، فى عيون الملايين من المسلمين حول العالم إلى ما يشبه "روبين هود" العصر الحديث، وأصبح آلاف المسلمون يريدون اقتفاء أثره. وحتى لو تم تدمير القاعدة ومنظميها بالكامل فإن روحها سوف تظل تحوم فى المجتمع العالمى لفترة ليست قصيرة. والسبب فى ذلك ليس فقط حقيقة أن علاقات أمريكا مع العالمين العربى والإسلامى فى تراجع. كما يُنظَر إلى الاتجاه العدوانى نحو العراق كمثال آخر لإذلال العالم العربى والإسلامى على يد الغرب المتغطرس. وفوق ذلك كله فإن الافتقار لأهداف إستراتيجية واضحة المعالم لدى الولايات المتحدة فى حربها على الإرهاب يكشف عن نقطة ضعف خطيرة فى القوة العظمى. فى عام ١٩٩٩ أعلن كاسبار وينبرجر وزير الدفاع الأمريكى آنذاك، فى سياق هجوم حلف شمال الأطلنطى على يوغسلافيا، أن من الشروط الضرورية للأعمال العسكرية "وجود أهداف سياسية وعسكرية محددة بوضوح" (Halliday 2001: 33). وبعد ذلك بثلاث سنوات عجزت الحرب على الإرهاب عن الوفاء بهذا الشرط. ويشير كثير من المعلقين السياسيين إلى وجود تناقض خطير فى تعريف "الهدف الإستراتيجى". وبعد عام من هجمات الحادى عشر من سبتمبر خصصت مجلة "الشئون الخارجية" عدداً كاملاً لهذه المشكلة، كان موضوعه الأساسى: "ما زال الغموض يكتنف الاتجاه الحقيقى للسياسة الخارجية الأمريكية

والحرب على الإرهاب" (Hirsh 2002: 19). إن مثل هذا الافتقار إلى إستراتيجية واضحة ألقى ظلاله على مستقبل كل القوى العظمى منذ زمن الإمبراطورية الرومانية. "وعلى كل حال فإن السعى لتكوين إمبراطورية يعد وصفة أكيدة لفشل محقق، فكل الإمبراطوريات الكبيرة فى التاريخ، أيا كان أمد بقائها، سقطت بعد أن بنت تياراً من السخط بين رعاياها وأعدائها" (Hirsh 2002: 43).

لقد حددت إدارة جورج و. بوش عناصر "إستراتيجيتها الكبيرة الجديدة" التى اشتملت على "الالتزام بالحفاظ على العالم أحادى القطبية، والتجاهل العام للقواعد والمعاهدات الدولية والشراكات الأمنية"، وكذلك "إعادة النظر فى حدود سيادة الدول" بما يسمح للولايات المتحدة "بالتدخل فى أى مكان وفى أى وقت للتدمير الاستباقى لتهديد" الجماعات الإرهابية غير المردوعة التى تهدد أمن العالم باستخدام أسلحة الدمار الشامل (Ikenberry 2002: 49-55). وهنا تختلط القضيتين الأساسيتين فى الإستراتيجية الكبيرة الجديدة: الحرب على الإرهاب وخطر انتشار أسلحة الدمار الشامل. وبهذه الطريقة تم تنصيب الأصولى أسامة بن لادن والديكتاتور القومى العلمانى صدام حسين – الخصمين اللذين لا يجتمعان معًا من حيث التعريف – باعتبارهما العدوين الرئيسيين لأمريكا، مع كل ما خلقه هذا الموقف من تشوش.

إن الأمن إذا ما تم فهمه على أنه قيمة اجتماعية، ذلك لأنه يعنى الحفاظ على القيمة النهائية المطلقة – الحياة الإنسانية – إلى جانب كونه ثروة اجتماعية، بهذا المعنى يكون الغرب اليوم يواجه الاختيار بين قيمتين أساسيتين فى علاقاته مع نظم معينة فى منطقة الاحتكاك: الأمن أو الديمقراطية. إن التحول الديمقراطى فى الدول الإسلامية المعاصرة يحمل تحيزا قويا مؤيدا للإسلاميين. وقد أوضحت نتائج الانتخابات فى الجزائر وتركيا رأس جبل الجليد، ليس أكثر. وحتى فى البوسنة أكد الناشط القومى البوسنى المسلم على عزت بيجوفتش، أول رئيس منتخب للبوسنة المستقلة، ذات مرة فى "إعلانه الإسلامى" أن التحديث والتحول الديمقراطى فى المجتمع المسلم يستحيل من دون الرجوع إلى الإسلام (Izetbegovic 1985). إن غالبية مؤيدى النزعة الإسلامية

الشعبية يفسرون الديمقراطية كخاصية أصيلة فى الشكل الأصلى من الإسلام، فى حين يرجعون فساد وسلطوية نظم ما بعد الاستقلال إلى التجربة العلمانية المفلسة. هذا وقد ظل اختيار الغرب فى المواقف المشكلة، فى كثير من دول العالم الإسلامى، لصالح دعم الاستقرار الدولى، بما فى ذلك دعم نظم قمعية، لكن غير إسلامية وغير إرهابية anti-Islamist and anti-terrorist. فرغم الأدلة الموثقة حول الإساءة لحقوق الإنسان فى الحالات التى قامت فيها نظم مسنودة بالجيوش بإعاقة العملية الديمقراطية وإقصاء الأحزاب الإسلامية الشعبية فى الجزائر وتركيا فى التسعينيات لم يبدِ الخارج أى احتجاج فعال، إذ يفضل الغرب التحول إلى نظم سلطوية، لكن علمانية قابلة للتنبؤ، على احتجاجات ربما تساعد الإسلاميين على الوصول إلى السلطة من خلال الإجراء الديمقراطى المتمثل فى الانتخابات العامة (Entelis 1996: 74-7). ومن ذلك ما قاله جورج كينان فى أثناء الحرب الباردة من أن "وجود نظام قوى فى السلطة أفضل من حكومة ليبرالية، إذا كانت متساهلة ورخوة ومخترقة من جانب الشيوعيين" (Schmitz 1999: 149). لقد أخذ الإسلاميون من الشيوعيين مكان الخصم فى النماذج الإستراتيجية التى يقدمها خبراء الأمن الغربيون، وتدريجيا ترك اللين مع النزعة الإسلامية المكان للشعور بتهديدها، ومن أهم الحالات فى هذا الخصوص تغير الاتجاهات الغربية إزاء الانحياز الإسلامى للحكومات الباكستانية من اللين إلى الضغوط القوية فى خريف ٢٠٠١ أو إعادة تقييم العلاقة مع النظام السعودى.

الأقليات الدينية والأمن:

يدفع جوى هيرود بأن تقسيم العالم إلى دول قومية هو السبب الرئيسى لمشكلات الأقليات، فمشكلات الأقليات "خاصية أصيلة لتنظيم الكوكب إلى دول، فتلك المشكلات تولد وتكبر مع هذا التنظيم" (Heraud 1991: 41). وينطبق حكم هيرود على الأقليات الدينية كذلك. فالتمييز والمضايقات والاضطهاد ضد الأقليات من الموضوعات المتواترة فى مناشدات المتطرفين للعمل العنيف. والصراعات غالبًا ما تنشأ عن مشكلات أمنية بين الأغلبيات والأقليات التى ينظر كل منها إلى الآخر كتهديد له. إن السبب النفسى

الأساسى وراء الأعمال الإرهابية هو، حقيقة، شعور الضحية المدرك وغير المبرر فى كثير من الأحيان. وفى التاريخ الحديث لجأ الصرب والشيشان والألبان الكوسوفيون وغيرهم من القوميين الذين استخدموا خطاب الدين إلى الصراع العنيف ناقلين إلى جماعاتهم أنهم ضحايا مؤامرة من جانب "الآخر" الذى يصور على أنه متعصب وعدوانى بشكل متأصل. من ذلك ما أكده بيم فورتيون Pim Fortyun السياسى الهولندى اليمينى الكاريزمى المرح، الذى اغتيل فى مايو ٢٠٠٢ قبل أيام من الانتخابات التى كان من المتوقع أن يفوز بها، من أن الإسلام دين متعصب بشكل يستعصى على التغيير. وعلى الجانب الآخر من خط الفصل ينظر كثير من المسلمين للصراعات مع المسيحيين والغربيين، فى الشرق الأوسط والبوسنة والعراق وفى الدول الاستعمارية، من حيث أنهم الضحية الدائمة. والجميع يرى الأصوليين فى الجانب الآخر، وليس فى جانبه هو. واتهامات كلا الجانبين تصل إلى حد العبثية، لكنها، مع ذلك، تتمتع بشعبية كبيرة.

إن كل حالات الصراع تقريباً فى التخوم المسيحية - الإسلامية يتم ربطها بمنطق المواجهات السياسية بين الدول القومية والأقليات. فالقادة السياسيون الذين اختاروا طريق العمل العنيف فى البوسنة وكوسوفو والشيشان وقبرص وفلسطين وتيمور الشرقية وغيرها من أماكن الصراع فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى استرشدوا بأفكار الاستقلال القومى أو بناء الدول القومية الإقليمية أو ضمان تمثيل أفضل للأقلية فى الدولة القائمة. ونتيجة لهذا المنطق ربما ترفض بعض الجماعات الدينية الكبيرة فكرة تعريفها كأقلية فى دولتها. من ذلك أقباط مصر، الذين يبلغون نحو خمسة ملايين، الذين يشعرون بأنهم السكان الأصليون لوادى النيل، وأنهم جزء أصيل من الأمة المصرية الحديثة، وعلى ذلك يعارضون التأكيدات التى تصفهم كأقلية فى الدولة المصرية من حيث القانون الدولى، ربما لأنهم يخشون من رفع درجة اختلافهم الثقافى إلى مستوى سياسى بما يعرضهم للعنف. إن النزعة القومية فى منطقة ما بعد العثمانيين حافظت على نغمتها الثقافية القوية، وبالتالى، فكلما قويت جهود بناء الدول القومية كلما أصبحت هوية الناس عرضة للضغط فى اتجاه تحقيق التجانس.

ليس ثمة اتفاق بين خبراء الأمن حول أسباب الصعود الحديث للصراعات الطائفية فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى. يقترح البعض أن ذلك إحياء للكراهية الطائفية القديمة، فى حين يفسر آخرون تلك الصراعات من خلال سلوك الاختيار العقلانى من جانب أعضاء وزعماء الجماعات المختلفة. وثمة مدخل ثالث يركز على الهوية الثقافية والأساطير السياسية حول "الآخر"، تلك التى يستخدمها القادة السياسيون الباحثون عن وسائل لتعبئة جماعاتهم (Afri 1998: 151-203). وقد أكدت فى غير موضع (Apostolov 1997: 37-51, 2002) أن أسباب مشكلة الأقليات الدينية فى منطقة الاحتكاك، بخاصة فى منطقة ما بعد العثمانيين، أسباب اجتماعية وسياسية ولا تتعلق بالتقاليد الدينية والطائفية. إن الناس، فى عقولهم، يربطون مشكلات الأقليات الدينية بالسياسة، أكثر منها بالمعتقدات الدينية. وبالمثل فإن هوية الجماعات الدينية فى شرق البحر المتوسط سياسية فى الأساس، وكذلك الصراعات. فى حين تستخدم الأيديولوجية بما يخدم الغايات السياسية المحددة. إن الهوية السياسية، عموماً، تنقسم إلى ميادين كثيرة، الدين أحدها. كما أن الولاءات السياسية (والكيانات المستقلة) غالبًا ما تلتقى حول هويات مذهبية (Geertz 1993: 258-9). وبهذا المعنى فإن ظهور النزعة القومية فى بلاد كثيرة لم يكن يعنى شىء أكثر من تكييف الأبنية الطائفية القديمة مع نموذج الدولة القومية، مع التعلق بمآسٍ ومشكلات قديمة. ولهذا السبب فإن نظام الدولة القومية المعاصر لا يقدم حلولا جاهزة للمشكلة القديمة: الأقليات الدينية.

ومع ذلك فإن الهويات المجزأة فى شرق البحر المتوسط والبلقان، تلك الموروثة عن الماضى، لا تقود حتمًا إلى الصراع. إن السبب الرئيسى للصراع هو العجز عن بناء مؤسسات سياسية ملائمة يمكنها أن تسع الهويات الطائفية المختلفة. فنظام الدول المعاصر لا يلائم حل التوترات القائمة، وعندما تنعدم المؤسسات التى تضمن أمن الفرد يلتصق الناس بهوياتهم الطائفية التقليدية. والسؤال هو: كيف يمكن أن نحسن التنظيم الاجتماعى والسياسى داخل الدول القائمة، وكذلك بين الدول فى المناطق التى تعيش فيها جماعات عديدة جنبا إلى جنب منذ قرون؟ إن الشرق الأوسط والبلقان يحملان تقاليد كل من الصراع والاستيعاب بين الجماعات المذهبية. وعلى ذلك فإن العنف

الطائفى يكون فى الغالب ناتج عن نظم سياسية شؤم بعينها فى المجتمعات التعددية، كما أوضحت حالات البوسنة ولبنان بما لا يدع مجالاً للشك. وعلى كل فإن غرض التنظيم السياسى والسلطة هو المساعدة فى خلق نظام سياسى قادر على تقديم الأمن لكل الجماعات فى دولة أو منطقة ما.

بعد مقارنة البيانات حول الأقليات حول العالم يدفع جوناثان فوكس بأن الدين يلعب دورا أهم فى السياسة والصراعات الطائفية فى الشرق الأوسط أكثر منه فى أى مكان آخر، لكن بحثه، مع ذلك، "يستبعد الإسلام كتفسير للأهمية الزائدة للدين فى الصراعات العرقية – الدينية فى الشرق الأوسط" (Fox 2001: 38). ومن التفسيرات الممكنة لتأثير الدين دوره التاريخى فى السياسة فى قلب منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى. فضلاً عن أن هذه المنطقة هى أكثر مناطق العالم أوتوقراطية، ربما بسبب التقاليد التاريخية والسياسية للتخوم المسيحية – الإسلامية، وأن النظم الأوتوقراطية يحتمل أكثر أن تمارس التمييز ضد الأقليات الدينية. توضح الأدلة الإمبريقية أنه "مع زيادة التنوع الدينى داخل الدولة تنزع صراعاتها الداخلية أكثر إلى العنف" (Fox 2001: 32). وصراعات الأقليات فى الشرق الأوسط والبلقان والقوقاز تشبه الصراعات العرقية حول العالم فى أن الأجندات والشواغل السياسية، وحتى النظريات الأكاديمية الرائجة، تستغل الدين والاختلاف الدينى. فهذه الصراعات، فى المقام الأول، صراعات سياسية على السلطة أو الاستقلال لجماعة معينة. والسبب الأكيد لتأثير الدين فى السياسة فى المنطقة يكمن فى تاريخ الثقافة السياسية للتخوم المسيحية – الإسلامية. وبهذا المعنى يكون الصراع الطائفى أكثر توقعًا فى المجتمعات مرتفعة التجزىء فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى منها فى المناطق الأخرى. إن القضايا الدينية تؤثر فحسب على دينامية الصراع العرقى، وتعطى شكلاً مجسداً للتمييز ضد الأقليات العرقية. وفى دول الإمبراطورية العثمانية السابقة، التى كانت مبنية على مبدأ الفصل الطائفى من خلال نظام الملل، يتم إدخال الدين، وفقا للتقاليد، فى الخطاب السياسى. ومن المدهش أن يكون التمييز الدينى ممكن جدا ضد الأقليات التى تتشابه ثقافيا مع جماعات الأغلبية فى كل الجوانب الأخرى. فمن جانب يجعل هذا التقارب الثقافى نخبة الأغلبية تعتقد أن

بإمكانها بسهولة أن تحتوى الأقلية الأسيرة، ومن جانب آخر يكون العداء هنا مجرد حالة أخرى من "نرجسية الاختلافات الصغيرة" عند فرويد. ونتيجة لذلك فإن الأقليات الدينية التى تسعى للحكم الذاتى أكثر عرضة للتمييز من الأقليات العرقية أو القومية التى تسعى إلى نفس الهدف.

ونتيجة لحضور كل من الدين والأوتوقراطية فى سياسة الشرق الأوسط على مدار قرون فإن الناس يميلون لقبولها كأمور طبيعية. لكن الشرق الأوسط، مع ذلك، له سجل مشهود فى الحفاظ على أقلياته الدينية. وقد كان مع وصول نموذج الدولة القومية الغربى فقط أن ظهر الدفع فى اتجاه تحقيق مزيد من التجانس الثقافى. ففى أوروبا الشرقية التى قُمع فيها الدين فى ظل الشيوعية نزعت الأقليات إلى الرد بشكل أعنف ضد التمييز الدينى. فخرج الأتراك والبوماك فى بلغاريا إلى الشوارع للاحتجاج، وثار الأبخاز (نصفهم مسلمون) فى جورجيا والشيشان فى روسيا، كما احتج الألبان وثاروا فى كوسوفو رافعين قضية الاستقلال السياسى. إن الوعى المنشق للأقليات المذهبية كان دومًا قضية شائكة لقادة الدول القومية الوليدة. إذ ينظرون إلى الهوية المذهبية للأقلية كشىء عفا عليه الزمن وانتقالى، أو شىء يسهل التدخل فيه وتغييره، ويعتبرون الوعى القومى قاعدة مهيمنة فى عصر الدول القومية، ومن هنا تأتى طموحات إزالة التنوع الدينى غير الصحى من خلال احتواء الأقليات المذهبية. كان ذلك هو الحال، على سبيل المثال، فى البوسنة التى اعتقد الصرب والكروات فيها أن من الممكن احتواء المسلمين المتحدثين بالصربية أو الكرواتية فى دولتيهما القوميتين الصربية والكرواتية. كما أن اتجاهات مماثلة لدى الأغلبيات إزاء جماعاتها الطائفية ذات الهوية الضعيفة تميز موقف جماعات البوماك التى تتحدث البلغارية فى كثير من دول البلقان واليونيات uniate فى رومانيا والمسيحيين فى عدد من الدول العربية. وفى الغالب الأعم لا تبدو هوية الأقليات الدينية جزءًا من الحياة الاجتماعية لأعضائها يستعصى على التغيير. ويصف تشالرز تيلى مثل هذه الهويات بأنها "منفصلة" (Tilly 1998). وذلك هو، على سبيل المثال، حال البوماك المسلمين المتحدثين بالبلغارية الذين يمكن للحراك الاجتماعى أن يوحدهم مع البلغاريين (على أرضية لغوية وعرقية)، والأتراك أو الألبان (على أساس الدين) أو قومية

الدولة التى يعدون مواطنين فيها (بلغاريا أو اليونان أو مقدونيا أو تركيا أو ألبانيا). وتلك الهويات "المنفصلة" للأقليات الدينية هى ما تجعل منها هدفًا سهلاً لسياسات الاستيعاب.

إن الدول الصغيرة فى منطقة الاحتكاك دائمًا ما تعانى من عدم كفاية الموارد التى تضمن أمنها، وبالتالى تكون حريصة على الحصول على مثل هذه الموارد من خلال وسائل أخرى، مثل الدعم الخارجى من خلال التحالفات وعلاقات الحامى – التابع مع جيرانها الأقوياء أو القوى الكبرى. ونفس هذا المنطق ينطبق على الجماعات الدينية. فالأقليات الدينية أيضًا تبحث عن حماة من الخارج. كما أن الحماية من الخارج clientelism التى تعد المشكلة الرئيسية فى سياسة الأمن فى البلقان والشرق الأوسط، تؤثر أيضا على ديناميات الصراع العرقى – الدينى. فالقرابة المذهبية بين الجماعات المحلية والقوى الخارجية التى يحتمل أن تتدخل فى الصراعات المحلية تزيد من فرص بدء مواجهات عنيفة. كل ذلك خلق فسيفساء خطرة من التحالفات وأشكال توازن القوى المتغيرة باستمرار.

لقد جُربت حلول عديدة لمشكلات الاحتواء السياسى والاجتماعى للأقليات الدينية فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى. فوجد ملايين الأقباط المصريين تسوية مؤقتة فى القومية التشاركية التى كانت القوة المحركة فى ثورة التحرر الوطنى عام ١٩٢١ وقبول التهميش السياسى للجماعة فيما بعد. وهذه القومية التشاركية قوية فى فلسطين، التى قدمت الجماعات المسيحية فيها شخصيات مؤثرة فى الجناح الإرهابى من الحركة الوطنية الفلسطينية مثل جورج حبش ونايف حواتمة ووسطاء أساسيين مع الإسرائيليين والأمريكيين مثل حنان شعرواى وإدوارد سعيد. هناك مواقف كثيرة فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى، فى عصر الدول القومية، تستهدف فيها أمم أو دول قومية متجاورة استيعاب جماعة معينة على الحدود. ومثل هذه المواقف تحمل مخاطر المواجهة، كما هو الحال فى التنافس الصربى – الكرواتى على هوية المسلمين البوسنيين. إن لبنان والبوسنة والهرسك دولتان معترف بهما تتعايش فيهما جماعات مختلفة، لكن تظل كل جماعة منها تمثل أقلية. وقد اتضح أن الديمقراطية الاتحادية

(بنظام الحصص) أفضل حل للمشكلات فى لبنان والبوسنة، لكنها مع ذلك أثبتت أن من الصعب بناء نظام ديمقراطى يقوم على الإجماع فى هذه الدول، ربما بسبب الثقافة السياسية التقليدية. لقد تبنت الدولتان حلولا مختلفة تماماً. فبعد خمسة عشر عاماً من الحرب الأهلية وجدت العروبة طريقها أخيراً إلى القلب اللبنانى، وتعمل الآن كأساس لإعادة بناء الدولة القومية اللبنانية. لكن على النقيض من ذلك قادت القومية فى البلقان على تجزئة البوسنة إلى ثلاثة كيانات سياسية: الصرب والكروات والمسلمين البوسنيين. يختلف هذا الموقف عن الموقف فى ألبانيا التى يبدو أن القومية فيها غطت على الانقسام الدينى إلى أغلبية مسلمة من ٧٠٪ وأقليات ٢٠٪ من الأرثوذكس المسيحيين و ١٠٪ كاثوليك. ومع ذلك فحتى فى ألبانيا هناك تشوش قوى فى الهوية القومية لجزء من الجماعة الأرثوذكسية اليونانية.

والاستنتاج العام الذى يمكن الخلوص إليه من هذا الجزء هو أن الدولة القومية، كما تقف اليوم، لا يمكن أن تعمل كإطار لاستيعاب الأقليات الدينية المختلفة وأن تؤدى إلى دمجها فى المجتمع القومى. ينبغى على المجتمع الدولى، إذن، أن يفكر فى تأسيس ترتيبات سياسية أفضل، على المستويات الوطنية والإقليمية، يمكن لها أن تحمل إمكانات لمزيد من مشاركة الأقليات فى الحياة السياسية والاقتصادية للمجتمعات القومية والمجتمع العالمى. ودولة اليوم القومية يمكن أن تكون جزءاً من هذا الحل، لكنها لا يمكن أن تكون الحل نفسه.

التغير الديموغرافى وانعدام الأمن على التخوم:

كثير من الناس يفسرون التغيرات فى نسب السكان بين المسيحيين والمسلمين كأحد مصادر القلق حول الأمن المجتمعى، إذ إنهم يشعرون أن ثقافتهم وهويتهم تصبح مهددة عندما تدخل أعدادا كبيرة من "الآخرين" إلى دولتهم. وهذا القلق يشير إلى ثلاثة مستويات من الدينامية الديموغرافية: داخل دولة واحدة (مثل مصر أو لبنان أو صربيا أو فرنسا)، أو داخل منطقة محددة (مثل الشرق الأوسط أو البلقان أو جنوب شرق آسيا)،

أو عبر حركات الهجرة العالمية بين الدول المسلمة والمسيحية. لكن حتى وإن ظلت الاختلافات الاقتصادية بين الدول والمناطق السبب الرئيسى للهجرة من الجنوب (المسلم) الفقير إلى الشمال (المسيحى) الغنى تبقى المجتمعات التى تعتصرها الصراعات المصدر الأكبر للمهاجرين، والتدفقات الكبيرة من المسلمين من البوسنة وكوسوفو والجزائر وكردستان العراق إلى أوروبا الغربية فى التسعينيات توضح هذه النقطة. فالصراعات الداخلية ترسل موجات من اللاجئين بسبب الحروب المفتوحة والتمييز ضد الأقليات، وكلاهما يخلق توترا فى وقت يتحدث فيه الجميع عن الحرية الفردية والجماعية.

فى عصر الدول القومية تخشى معظم الأقليات فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى من أن تتعرض لضغوط الاستيعاب الثقافى. من ذلك المطبوعات التخويفية حول انخفاض عدد السكان المسيحيين فى الشرق الأوسط، التى ترسم صورة قاتمة لتغير نسب السكان فى مصر وتركيا وسوريا والعراق ولبنان والمدن المقدسة بفلسطين. إذ إنه بين عامى ١٩٤٦ و ١٩٨٣ انخفض عدد المسيحيين فى الناصرة من ٦٠٪ إلى ٤٠٪ وفى بيت لحم من ٨٠٪ إلى ٣٣٪. وفى عام ١٩٢٢ كان عدد المسيحيين فى القدس يفوق عدد المسلمين لكنهم الآن لا يزيدون على ٢٪ من سكان المدينة. وفى نفس هذه الفترة انخفض عدد المسيحيين فى تركيا من مليونين إلى عدة آلاف، وفى لبنان انخفض عدد المسيحيين من أكثر من نصف السكان فى الثلاثينيات إلى نحو ٣٠٪ فقط. ويوضح هلال خشان أن مسيحيى الشرق الأوسط الذين يقدرون باثنى عشر مليونا مع دخول القرن الحادى والعشرين سوف يتناقصون فى عام ٢٠٢٥ إلى ستة ملايين فقط. ومع الوقت سوف يختفى المسيحيون من المنطقة كقوة ثقافية وسياسية (Editor's Introduction 2001: 3). وهو ما سوف يقطع الوجود المسيحى لآلاف السنين فى المنطقة التى ولدت فيها المسيحية، إلى جانب تحويل دول المنطقة من مجتمعات احتكاك بين المسيحية والإسلام إلى دول قومية ذات سكان متجانسين ثقافيا. وهى العملية التى اكتملت بالفعل فى تركيا بحلول العشرينيات. غير أن من الصعب التكهن بأثر الانخفاض الكبير فى عدد المسيحيين العرب على العلاقات السياسية للدول العربية مع بقية العالم وعلى الاختيار بين العلمانية (كما فى تركيا) والقتالية الإسلامية (كما فى الدول المسلمة الأخرى مثل الجزائر أو المملكة العربية السعودية).

كانت مشكلة تغير نسب السكان هامة فى أزمات البلقان، من ذلك تأثير بيانات التغيرات الديموغرافية فى صربيا وكوسوفو على الرأى العام، بخاصة فى صربيا، قبل الصراعات الدموية فى التسعينيات (انظر جدول ٧-٢). ففى حين ارتفع عدد سكان صربيا ككل من ٦٥٥٨٠٠٠ إلى ٩٧٧٩٠٠٠ بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٩١ ارتفع عدد سكان كوسوفو ذات الأغلبية الألبانية المسلمة من ٧٢٨٠٠٠ إلى ١٩٥٦٠٠٠، وفى بداية التسعينيات كان الألبان يشكلون أكثر من ٨٠٪ من إجمالى النمو السكانى فى يوغسلافيا السابقة مع أنهم يمثلون نسبة صغيرة من السكان.

جدول (٧-٢)
معدلات نمو السكان فى صربيا.

الفترة	صربيا ككل (٪)	الدولة الصربية	كوسوفو
١٩٤٨-١٩٥٣	١,٤١	١,٣٤	٢,٢٨
١٩٨١-١٩٩١	٠,٤٧	٠,٢٠	٢,١٠

المصدر: Penev, G. and Kuburovic, A. (1998) "Natural population movement", Yugoslavia Survey, 39 (1): 3-28.

كانت تعدادات السكان تحدث كل عشر سنوات، وكانت نتائجها تقلق القوميين الصرب. إذ شعر الصرب أنهم تحملوا قرونا من القهر المرير على يد المسلمين (الأتراك) وحصلوا أخيراً على استقلالهم القومى وإقليم دولتهم من خلال تضحيات كثيرة وأنهم ليسوا مستعدين للتنازل عن المهد المقدس لشعبهم، كوسوفو، للسكان المسلمين الألبان سريعى النمو. فضلا عن أن السلاف المسلمين فى مقاطعة نوفى بازار سانجاك Novi Pazar Sandjak المقسمة بين صربيا ومونتنيجيرو تظهر أيضًا معدلات نمو أعلى من صربيا: ١,٥٪ سنويا منذ عام ١٩٤٥، وفى نفس الخط الفكرى هناك اختلاف لافت للنظر فى أنماط التكاثر بين الألبان فى كوسوفو والألبان فى الدولة الألبانية. ففيما تتكون الأسر فى ألبانيا، بخاصة فى المناطق الحضرية، من طفلين فى العادة، تتكون الأسر الألبانية فى كوسوفو ومقدونيا من عدد أكبر من الأطفال. لقد أخبرنى معلم من تيرانا

ذات مرة "أن الألبان ينجبون أطفالاً كثيرين لأنهم يشعرون أنهم فى حرب مع السلاف". وربما يُنظر إلى معدلات المواليد المرتفعة كإستراتيجية فائزة على المدى الطويل. وكثير من الصرب ينظرون إلى صراع كوسوفو من نفس هذه الزوايا.

جدول (٧-٣)

اختلافات النمو السكانى السنوى عبر تخوم البحر المتوسط من ١٩٧٥ إلى ٢٠٠٠.

الجنوب		الشمال	
الدولة	النسبة المئوية	الدولة	النسبة المئوية
المغرب	٢,٢	المملكة المتحدة	٠,٢
الجزائر	٢,٥	فرنسا	٠,٥
تونس	٢,٠	ألمانيا	٠,٢
ليبيا	٢,٢	إيطاليا	٠,٢
مصر	٢,٢	إسبانيا	٠,٥
تركيا	٢,٠	النمسا	٠,٣
سوريا	٣,١	السويد	٠,٣
المملكة العربية السعودية	٤,١	سويسرا	٠,٥
الإمارات العربية المتحدة	٦,٦	اليونان	٠,٦
باكستان	٢,٨	الولايات المتحدة	١,٠

المصدر: UNDP (2002) Human Development Report 2002: Decaying Democracy in a Fragmented World, New York: United Nations, pp. 162-5.

وعلى نطاق أوسع ينظر كثير من الأوروبيين إلى الانفجار الديموغرافى المعاصر فى العالم الإسلامى كتهديد أمنى. إن الاختلافات فى أرقام العمودين الأيمن والأيسر فى جدول (٧-٤) ربما تقود إلى تفسيرين مختلفين للعلاقات المسيحية - الإسلامية. أولاً، يمكن للمرء أن يستنتج أن الهجرة من الجنوب المسلم الشاب والمزدحم إلى الشمال المسيحى المسن والغنى تمثل ظاهرة طبيعية تحافظ على التوازن، إذ إنها تحافظ على استمرار عمل الاقتصاد فى الشمال وانخفاض البطالة فى الجنوب. والفروق الضخمة

فى الدخول تدعم هذا الاتجاه. وهذا هو العامل الديموغرافى الذى يدفع العولمة: الجزء الفقير من العالم يصبح أصغر سنا والجزء الغنى يصبح أكبر سنا والهجرة صمام أمان. ثانيًا، يفسر كثير من الناس فى الدول الصناعية هذا الاتجاه ذاته من منظور التوتر الذى يمكن أن يتحول إلى صراع. إذ يمكن للهجرة أن تمثل تهديدًا لقيمهم الحضارية واستقرارهم الاجتماعى والاقتصادى. فى الدول العربية وحدها زاد عدد السكان من ١٠٠ مليون فى عام ١٩٦٥ إلى أكثر من ٢٨٠ مليون عام ٢٠٠٠ . وفي ظل جمود الاقتصادات المحلية يدفع هذا التوسع الديموغرافى موجات متزايدة من المهاجرين إلى الشمال. أما البنية العمرية للسكان فتمثل مشكلة أخرى. ففى عام ١٩٩٢ كان أكثر من ٤٥٪ من سكان الدول العربية تحت سن الخامسة عشرة، وهو ما يخلق مشكلات فى التعليم والتوظيف (Abdel Monem Said 1996: 40). وكانت الهجرة من أهم نقاط الخلاف فى عملية برشلونة التى قصد بها أن تعزز التعاون والأمن عبر البحر المتوسط. حيث تصر الدول الأوروبية على وضع قواعد للهجرة "المنظمة" فى حين تؤكد شريكاتها الجنوبيات على ضمان حقوق المهاجرين. إن جهود مساعدة التنمية من جانب الاتحاد الأوروبى لدول الشاطئ الجنوبى للبحر المتوسط ما زالت غير كافية وتخلق الظروف التى تدفع إلى الهجرة. وبذلك فإن الدافع الاقتصادى للهجرة شديد لا يقاوم. ففى الدول العربية تأتى أهمية تحويلات العمال المهاجرين فى الغرب إلى أسرهم فى المرتبة الثانية بعد عوائد صادرات البترول. وفى المغرب، على سبيل المثال، وصلت هذه التحويلات عام ١٩٩٠ إلى ٢ بليون دولار فى حين لم يبلغ الاستثمار الأجنبى المباشر إلا ١٦٥ مليون دولار (White 1999: 841). وعلاوة على ذلك، ونتيجة للسياسة الزراعية المشتركة للاتحاد الأوروبى زاد الإنتاج الزراعى فى الاتحاد الأوروبى لكنه تناقص فى دول المغرب منذ الثمانينيات مع تغير اتجاه تدفقات التجارة الزراعية.

جـدول (٧-٤)
اختلافات النمو السكانى السنوى عبر تخوم البحر المتوسط من ١٩٧٥ إلى ٢٠٠٠.

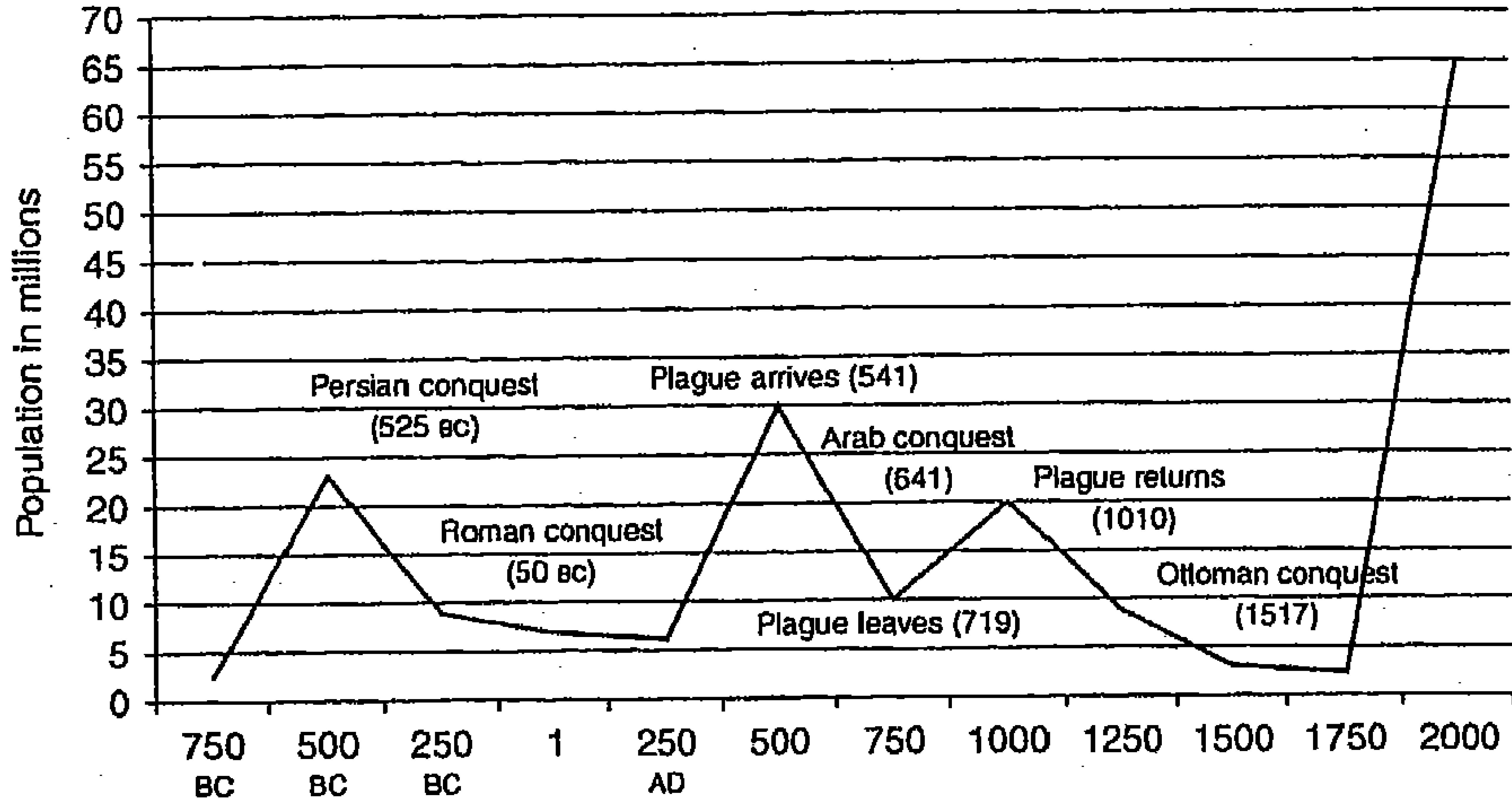
الجنوب		الشمال	
الدولة	النسبة المئوية	الدولة	النسبة المئوية
أوزبكستان	٢,٣	الاتحاد الروسى	٠,٣
قيرغزستان	١,٦	بيلاروس	٠,٣
طاجيكستان	٢,٣	أوكرانيا	٠,٠
تركمنشتان	٢,٥	جورجيا	٠,٣
أذربيجان	١,٤	أرمينيا	١,٢

المصدر: UNDP (2002) Human Development Report 2002: Decaying Democracy in a Fragmented World, New York: United Nations, pp. 162-5.

تجاوز سكان مصر ٦٨ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ من ٣٨,٨ مليون عام ١٩٧٥، الذى كان لا يزيد كثيراً على رقم الـ ٣٠ مليون الذى يقول المتخصصون أنه كان تعداد سكان مصر عام ١٥١٤ (Hollingsworth 1969: 311; UNDP Human Development Report 2002: 164). وهذا يعنى أن النمو السكانى الكبير فى مصر حدث فى السنوات الخمس والعشرين الماضية، محطما النمط القديم الذى استمر لآلاف السنين (انظر شكل ٧-١). ففى القاهرة يولد طفل كل ٢٣,٥ ثانية، وإذا ما استمر هذا المعدل فربما يتضاعف رقم الـ ٦٧,٩ مليون - تعداد مصر عام ٢٠٠٠ - بحلول عام ٢٠٢٩. وربما تمثل مصر حالة خاصة كدولة عربية مسلمة ضخمة، لكنها توضح اتجاها عاما فى العالم الإسلامى.

شكل (٧-١)

كسر النمط: سكان مصر منذ العصور القديمة.



المصـــــدر: UNDP (2002) Hu,an Development Report 2002: Decaying Democracy in Fragmented World, New York: United Nations, p. 164.

إن العلاقات المسيحية – الإسلامية فى جنوب شرق آسيا تحمل تشابهات ملحوظة مع العلاقات عبر البحـر المتوسـط. فأسـتراليا، التى ينتـمى غالبيـة سكانها – الذين يقدرون بـ ٢٠ مليون – ثقافيا واقتصاديا وعرقيا للعالم الغربى تشعر بالقلق من عدم التوازن الديموغرافى مع جارتيها إلى الشمال ذاتا الأغلبية المسلمة: إندونيسيا (٢١٢ مليون) وماليزيا (٢٢ مليون). فالأستراليون يشعرون بالقلق على أقاليمهم الشاسعة نادرة السكان المتاخمة لأرخبيل إندونيسيا. وقد أصبح هذا الخوف عنصرا أساسيا فى إستراتيجيات الحكومة والاتجاهات الشعبية إزاء العلاقات الدولية وسياسات الهجرة. كما أن الفرق الضخم فى الدخول يجذب المهاجرين من الشمال. ففى عام ٢٠٠٢ جاءت أستراليا فى المرتبة الخامسة فى مؤشر التنمية الإنسانية لتقرير الأمم المتحدة الإنمائى قبل الولايات المتحدة واليابان وسويسرا. فيما كان معدل نمو السكان السنوى

فى أستراليا ١,٣٪ فى مقابل ٢,٤٪ فى ماليزيا (الدولة رقم ٥٩ فى مؤشر التنمية الإنسانية) و١,٨٪ فى إندونيسيا (الدولة رقم ١١٠ فى مؤشر التنمية الإنسانية).

خلاصة القول إن الخوف من النمو السكانى "للآخر" يجعل الناس تقوى دولها القومية وتحد من الهجرة وتسىء معاملة الأقليات الدينية. فالصرب والأتراك والمصريون والأستراليون قلقون حول التجانس الثقافى لدولهم القومية. غير أن تقوية الدولة القومية وحده لا يمكن أن يحل المشكلة على المدى البعيد. إن التحديث والعولمة يزيدان الهجرة كعامل توازن بين المناطق ذات الديناميات الديموغرافية المختلفة، فى حين أن الشك المتبادل يقوى التخوم الوظيفية بين الجماعات ذات الثقافات المختلفة. ومجدداً نؤكد أن المجتمع العالمى يحتاج إلى ترتيبات إبداعية لحل المشكلة دوليا بطريقة ديمقراطية. كانت المنظمة الدولية للهجرة قد بدأت مؤخراً عقد مؤتمرات إقليمية حول الهجرة فى مناطق الاحتكاك المسيحى – الإسلامى، لكن ذلك ليس إلا بداية.

عولمة التطرف الإسلامى:

يتناول الجزء التالى تطور الارتباط الخاص بين الدولة القومية والإرهاب، أى تطور التطرف المدفوع مذهبيا من الكفاح "الحديث" لجماعة ما من أجل الاستقلال السياسى فى إقليم ما إلى التعولم "ما بعد الحديث" للإرهاب والتعامل معه. وبهذا المعنى تكون تنظيمات مثل حماس، التى تعتبر نفسها جزءاً من حركة التحرر الوطنى الفلسطينى، تختلف تماماً عن شبكة القاعدة، التى تجسد الجانب الصراعى للتخوم الوظيفية ما بعد الحديثة فى المجتمع العالمى.

كان الإرهاب الكلاسيكى يربط نفسه بصراع سياسى فى دولة واحدة أو بحركات تحرر وطنى محددة أو بأيديولوجيات يسارية أو يمينية فى دولة واحدة. حيث كان الإرهابيون يشتبكون فى معركة ضد بنية دولة قائمة طلبا لإيجاد بنية دولة أخرى. فالقوميون المسيحيون فى البلقان الذين حاربوا من أجل الاستقلال فى القرن التاسع عشر، والجماعات الأرمينية التى كانت تفجر من وقت لآخر سيارات الدبلوماسيين الأتراك،

والسلاف المقدونيون الذين قتلوا الملك اليوغوسلافى ألسكندر ووزير الخارجية الفرنسى أريستيد بريانD عام ١٩٣٤، والإرهابيون اليهود الذين كانوا يزرعون القنابل فى فلسطين الواقعة تحت الاحتلال البريطانى، وعصابات عبد الله جول الكردية المسلحة، جميعها ترفض نظام الدولة القائمة بحثًا عن نظام آخر. وكاستمرار للسياسة الداخلية بوسائل أخرى كان الإرهاب التقليدى يعرف حدوداً معينة ويتضمن شكلاً من الحوار بين الجناة والضحية. لكن كيف يمكن لمن لا يعترف بنظام الدول القومية ككل أن ينتظر منه أن ينضم فى يوم ما إلى جماعة الدول (بالطريقة نفسها التى تطورت بها منظمة التحرير الفلسطينية إلى السلطة الوطنية الفلسطينية تحت نفس القيادة)؟ كان من الممكن أن تتحول حركة حماس الإسلامية إلى أقوى حزب معارض داخل الكيان الفلسطينى لولا تدهور الصراع الإسرائيلى - الفلسطينى وأوتوقراطية نظام ياسر عرفات. وحزب الله اللبنانى، حتى وإن كان يرتبط دوليا بالنزعة الشيعية الراديكالية، يتحدث دائمًا مع الصحفيين والسياسيين لأنه، فى النهاية، يعتبر نفسه شريك للأحزاب السياسية الأخرى فى الجمهورية اللبنانية.

إن الشكل الجديد من الإرهاب الذى أعلن عن نفسه بظهور "القاعدة" والهجمات الإرهابية حول العالم فى الفترة من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٣ يمثل ظاهرة مختلفة تمامًا. إن التطرف الإسلامى العابر للقومية يفرض تهديداً أكبر بكثير على المجتمع الدولى. إنه لا يسعى فقط لإرهاب المتفرجين بل يريد أن يجبر الغرب على مغادرة الشرق الأوسط. وهذا النوع الجديد من الهجمات الإرهابية مس نظام القيم الذى خلقه الغرب وتبنته دول أخرى. إن الإرهابيين يريدون إعادة تنظيم التوازن بين المجتمعات الغربية وغير الغربية، ذلك لأنهم يعتقدون أنه يميل لصالح الغرب. ونتيجة لذلك يوجه الإرهابيون الجدد هجومهم ضد نظام الدولة القومية الذى يهيمن عليه الغرب، ويقدمون بدلاً منه أفكاراً غامضة حول نظام ثيوقراطى دولى. إنهم يستهدفون إحساس التفرد أو الاستثنائية فى الولايات المتحدة - الاعتقاد بأن الولايات المتحدة أكثر تفوقًا بكل المعانى - التى أصبحت قطب العالم أحادى القطبية منذ ١٩٨٩. والسؤال هو: إلى أى مدى أثر الإرهاب الجديد على تلك القيم والأبنية؟

في نهاية القرن العشرين نمت الظاهرة التي أسماها فرانسوا هيزبورج "الإرهاب المفرط" hyperterrorism متجاوزة الأساس الوطني المحدود للأعمال الإرهابية السابقة إلى أيديولوجية وممارسة عالمية ذات جذور في التخوم الوظيفية ما بعد الحديثة. وقد أظهر بناء شبكة القاعدة على يد أسامة بن لادن عام ١٩٩٨ تحدياً جديداً لنظام الدولة القومية. وصف ستروب تالبوت، الدبلوماسي الأمريكي في فترة كلنتون، القاعدة بأنها رمز للعولمة: تنظيم غير حكومي بالمرة، وفاعل عابر للقومية مزود بالثورة العالمية في الاتصالات، يسعى وراء مصالح منقطعة الصلة بأي أساس قومي (Hirsh 2002: 32). وقد نجحت الشبكة العالمية للمنظمات السياسية الإسلامية في زعزعة استقرار النظام الدولي، مستخدمة قنوات عمرها آلاف السنين من العلاقات المسيحية الإسلامية وكذلك الأساطير والانحيازات المطمورة في هذه العلاقات. إن النزعة الإسلامية المنظمة "على المستوى الوطني" التي انبثقت عن المعركة ضد نظام الدول القائمة في بلاد معينة نمت نطاقاً ومدى، رافعة في أثناء ذلك الحظر الضمني على الدمار الشامل (Heisbourg 2001: 127). إن زعماء "القاعدة" يسعون إلى تدمير أعدائهم وهزيمة نظام القيم الخاص بهم. وفي هذا الموقف لا يرى العدو هو الآخر سوى رد فعل واحد: الدمار الشامل للإرهابيين. وتلك هي الحلقة المفرغة من عولمة الإرهاب.

إن الآلية التي من خلالها نظمت "القاعدة" سرا قيادتها وحشدت الدعم ما زالت تمثل لغزا. قبل عام ٢٠٠١ لم يُظهِر شخص كأسامة بن لادن علامات هامة على اندفاعة ممكنة واسعة النطاق ضد الغرب، ربما لأن أهدافهم في البداية كانت ضيقة للغاية، مثل تحرير أفغانستان. يرى كثير من المراقبين أن ثمة عوامل فتحت عيني أسامة على مخطط أكبر، وهو تحديداً: إسقاط الحكام الفاسدين في العالم الإسلامي، وتأسيس نظم إسلامية، واجتثاث تأثير "المسيحيين واليهود" من المنطقة. وكان من العوامل التي أحدثت هذا التحول عدم رضا أسامة على نشر، لأول مرة في التاريخ، عام ١٩٩٠-١٩٩١، القوات الأمريكية في موطنه المقدس - المملكة العربية السعودية - تحت ذريعة الحماية من عدوانية صدام حسين. وكان في ذلك أكثر من الاتهامات بعدم احترام المقدسات. كان أسامة يتأذى بشدة من أولئك الذين يعتبرهم الحكام الفاسدين لدولته.

ففيما كان أسامة يحارب السوفيت فى أفغانستان استدعت عصبة متفسخة وفاسدة الإمبريالية الأمريكية ببرود لتحتل بلده، البلد الذى يضم الحرمين الشريفين لكل المسلمين: مكة والمدينة. كان الأمريكيون يتسللون منذ عقود إلى الدول العربية الغنية بالنفط، لكنهم كانوا يواجهون رفضًا صارمًا من السعوديين إزاء تأسيس قواعد عسكرية لهم فى المملكة. أما الآن فقد أعطى التهديد العراقى الولايات المتحدة فرصة غير مسبوقة لإقناع النخبة السعودية، لكن ليس الإسلاميين. أما العامل الثانى فقد كان التأثير الشخصى عليه من جانب المصرى أيمن الظواهرى، الذى طور الحماسة الدينية التقليدية فى بلده إلى أيديولوجية عالمية باستخدام أموال بن لادن. وقد يكون من المفارقات أن العامل الثالث فى عولمة الحركة الإرهابية هو تأثير الانتشار السريع للاتصالات العالمية وتكنولوجيا المعلومات. فقد استغل الإسلاميون الجدد التكنولوجيات العالمية والمعارف والاتصالات والآليات الاقتصادية فى بعض الأحيان بشكل أفضل من التنظيمات غير الحكومية الشرعية. فوسائل الانتقال المتاحة بسهولة جعلت الإرهابيين أكثر قدرة على الحركة مما مكنهم من التخفى بكفاءة مماثلة فى مجتمعات الغرب المفتوحة أو فى "ثقوب سوداء" مثل الصومال أو أفغانستان أو الشيشان أو البوسنة، أو أى من دول العالم الثالث. أما القدرة على تحقيق اتصالات متقدمة تقنيا بين خلاياها المختلفة فيمثل العمود الفقرى للشبكة الإسلامية العالمية. وقد وفرت لهم الإنترنت وسيطًا لتوزيع رسائلهم بعيدًا عن سيطرة الدول القومية. فقد أصبح حزب الله متمكنا من مهارة التسويق والترويج من خلال مواقعه على الشبكة. إننا لم ندرك بعد بالكامل قدرة الإرهابيين على صنع الدمار من خلال التفجيرات الحقيقية فى قنوات المشروعات الإلكترونية e-business والبنوك الإلكترونية e-banks لقد تحول الإسلاميون من مستخدمين سلبيين إلى مستخدمين نشطين للاتصالات الحديثة. وأوضح الأمثلة لذلك هى التنظيم التام للهجمات الإرهابية فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ من جانب مجموعة مدربة من خاطفى الطائرات.

بدأت الحركة الإسلامية فى مصر، بحركة الإخوان المسلمين التى أسسها حسن البنا، فى الثلاثينيات، وحققت تقدمًا مشهودًا فى السبعينيات. وقد أثرت الحركة ليس فقط

فى الدول ذات النمو السكانى والفقر وأشكال عدم المساواة المرتفعة، وإنما أيضًا فى الدول الحديثة والغنية التى يمكن أن تطمح فى تحقيق الرخاء على النمط الغربى، مثل إيران وماليزيا وتركيا والجزائر وحتى المملكة العربية السعودية التى تعلن نخبتها الحاكمة عن نفسها باعتبارها حامى القيم الإسلامية العالمية. لقد استخدمت النزعة الإسلامية الراديكالية الموقف السياسى غير المستقر فى أماكن مثل أفغانستان وفلسطين وآسيا الوسطى والشيشان والصومال وجنوب الفلبين وكشمير لوضع القواعد لعملها العالمى. ومع النقص المعاصر فى الأيديولوجيات، التى يمكن أن تبين اتجاهات التنظيم الاجتماعى، انتشر الإسلاميون وقدموا إستراتيجيات سياسية جديدة للجمهور. قدموا أفكارًا حول كيف يمكن مقاومة السيطرة العالمية غير العادلة للغرب التى جعلت المسلمين ضحايا، والنظم العلمانية الفاسدة فى الداخل. وعلى خلاف مجموعة "العلماء" الأصوليين التقليديين يقدم الإسلاميون الراديكاليون الجدد برنامجًا للكفاح السياسى والثورة الاجتماعية والتحرر الوطنى (كما فى فلسطين والشيشان والبوسنة). حتى إن دولة متقدمة مثل فرنسا ينتابها القلق من التهديد الإسلامى. ففرنسا وطن لملايين المسلمين الذين يشكلون ٩٪ من سكانها وكثيرون منهم تربطهم روابط أسرية بالمستعمرات الفرنسية السابقة فى شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء. وقد نفذ المقاتلون الإسلاميون الجزائريون هجمات فى فرنسا فى التسعينيات، كما نفذ الإرهابيون الإسلاميون مرارًا ضربات ضد أهداف فرنسية بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. قُتل أحد عشر مهندسا عسكريا فرنسيا فى باكستان فى مايو ٢٠٠٢، وفى أكتوبر من نفس العام نُفذ هجوم انتحارى على حاوية البترول الفرنسية "ليمبرج" انطلاقا من الساحل اليمنى، وفى ديسمبر اعتقلت الشرطة مسلحين إسلاميين يشتبه فى تجنيدهم لشباب فرنسى مسلم لحساب القاعدة. كما شهدت ألمانيا وبريطانيا والولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى فاعلية إسلامية متنامية بين جماعات المهاجرين المسلمين التى تتزايد باستمرار، ومع ذلك فإن ردهم على التهديد الإرهابى جاء مختلفًا إلى درجة بعيدة، وهو ما يشير إلى الافتقار إلى إستراتيجية منسقة حول طرق التعامل مع التهديدات غير الحكومية فى العلاقات المسيحية - الإسلامية.

إن تمويل شبكة الإرهاب العالمية يتم هو الآخر عبر قنوات العولمة: التجارة المحرَّرة والخدمات المالية. فقد استخدم الإسلاميون هذه القنوات كأساس لإنشاء شركات وهمية فى التجارة والشحن والتمويل، ومن أجل نقل الأموال لأنشطتهم المدمرة عبر أنحاء العالم. من ذلك أن حزب الله، على سبيل المثال، له شبكات من المشروعات فى اليونان وتركيا وقبرص. كما أصبحت شركات تجارية مثل إمبكسور Impexor فى باريس ممون سلاح رئيسى للإسلاميين الجزائريين. وقد تم تمويل هجمات "القاعدة" عن طريق المصارف الإسلامية والمؤسسات غير الحكومية التى كانت تتعامل عام ٢٠٠١ فى نحو ١٥ بليون دولار أمريكى من أموال الإرهابيين (Heisbourg 2001: 139-41). وإلى جانب ذلك تقوم "القاعدة" من أجل تمويل التنظيم بتشغيل سفن شحن كبيرة، يملكها قادة التنظيم، ويصعب تعقبها لأنها لا تحتاج للوقوف فى الموانئ للتزود بالوقود، كما يمكن استخدامها كذلك لتنفيذ هجمات إرهابية. إن نظام التكافل الإسلامى والمعاملات المالية المعروف باسم "البركة"، أى مؤسسة "دار المال الإسلامى" المالية، ومبدأ الزكاة فى الإسلام (الذى يلزم المسلم بدفع ٢,٥٪ من دخله للفقراء) ساهمت هى الأخرى كأدوات تمويل للحركة المتطرفة العالمية، فى الغالب دون معرفة الممول (كما يحدث فى عمليات العولمة الأخرى).

إن اسم الشبكة الإرهابية العالمية – "القاعدة" – يمكن ترجمته إلى base. حيث قُصد بها أن تصبح منبرا (أساسا) عالميا تتجمع حوله كل جماعات الإرهابيين الإسلاميين. وعليه، وفى حالة معاكسة من العولمة، نمت النزعة الإسلامية هى الأخرى لتصبح عالمية. لقد أوضحت الوثائق التى تم العثور عليها فى أفغانستان بعد سقوط طالبان إلى أى مدى تقدم بن لادن فى قولبة عقول المقاتلين المسلمين القادمين من دول مختلفة فى جيش عالمى يستهدف الغرب. فبين منتصف التسعينيات وعام ٢٠٠١ انضم مجندين شباب ينتمون إلى جماعات مسلحة مختلفة من باكستان والمملكة العربية السعودية ومصر واليمن والشيشان والصومال وليبيا والسودان وسوريا والمغرب والجزائر والأردن وتركيا والعراق والكويت وأوزبكستان وطاجيكستان وقيرغزستان وتركمانستان والبوسنة وبنجلاديش والصين وماليزيا والفلبين وروسيا وبريطانيا وكندا

والولايات المتحدة الأمريكية انضموا جميعا لفرق "القاعدة" الدولية فى أفغانستان. كان هؤلاء يتدربون فى معسكرات فى أفغانستان تديرها تنظيمات فى بلادهم، ومع ذلك كانوا جميعًا يتبعون مقررات متناغمة، جمعت بين التلقين الدينى والتدريب المكثف على حرب العصابات. وكانت ثلاث مجموعات، على الأقل، تستخدم نفس الكتيب المكتوب باللغة العربية للتدريب على الحرب الإرهابية: القاعدة وحركة أوزبكستان الإسلامية وحركة الأنصار الباكستانية (أو حركة المجاهدين، وهى المجموعة التى أعدمت الصحفى الأمريكى دانيل بيرل). كان هؤلاء "الإسلاميون الدوليون" يستخدمون مجموعة لغات منها الأوردية والطاجيكية والدارية والبشتونية والأزبكية والروسية والإنجليزية، مع الاحتفاظ بمكانة رئيسية للغة العربية: لغة القرآن ومُنَظرى "القاعدة". ومثل أى جيش آخر بنت فرق القاعدة عصبية أو روح تضــامن. كانت القـاعدة فى أفغانستان بين عامى ١٩٩٦ و٢٠٠١ تجسيدا لرؤية ابن لادن "للجهاد" العالمى الذى وضعه فوق منطق الدولة القومية. كان القادة الراديكاليون وجنود المشاة يلتقون هناك للتنسيق والترابط والتشاور فى الأفكار حول مذهبهم الدينى والتكتيكات العسكرية للحركة. وقد قدمت أفغانستان فى ظل حكم طالبان المأوى للحركة، ذلك أن بنيتها كانت مختلفة إلى درجة كبيرة عن نموذج الدولة القومية، وسمحت بوجود مركز قوة إسلامى دولى موازى. كان فى القلب من رسالة "القاعدة" إعادة تأسيس الخلافة التى ترمز إلى عهد السلف، وكذلك فكرة الدولة الإسلامية الدينية العالمية التى تحكم عبر الحدود العرقية والعنصرية. حيث كان ابن لادن وأتباعه ينظرون للخلافة باعتبارها العلاج الوحيد لأزمات العالم الإسلامى اليوم: الصراعات الداخلية والتخلف الاقتصادى والتبعية السياسية لنظم ظالمة وللغرب.

لقد نجحت الموجة الجديدة من النزعة الإسلامية التى قامت منذ ١٩٧٩ فى تحدى الغرب فى عدد من الجوانب. أولاً، نجحت فى التشكيك فى استقرار نظم العالم الثالث التى أصبحت جزءًا مكملاً من السوق العالمية مثل إيران والمملكة العربية السعودية وتركيا ومصر. ثانيًا، كثير من الخطاب السياسى للحركة الإسلامية مشبع بتقريرات معادية للغرب والمسيحية، وهذا بدوره يقود العلاقات الطائفية إلى دائرة مفرغة من

التعصب على النطاق العالمي. وعلى الجانب الآخر من خط التقسيم ظهر التعصب، فى عام ٢٠٠٢، باعتباره رد الفعل المباشر من جانب بعض أقوى القادة العالميين إزاء أى شيء غير غربى أو غير مسيحى أو حتى غير مؤيد، وهو ما عزز مزيد من الاستياء والراديكالية. ثالثًا، تحوى الأيديولوجية الإسلامية بالضرورة راديكالية اجتماعية تروق للجماهير، لكنها تفزع الغرب والنظم المحافظة فى معظم الدول الإسلامية. إن النزعة الإسلامية ظاهرة حديثة تمامًا، فهى حركة إصلاحية دينية وكذلك أيديولوجيا سياسية، تتضمن عنصرا اجتماعيا احتجاجيا من جانب من لا يملكون ضد نظم جائرة (Zeidan 2002: 11). فالثورة الإسلامية فى إيران ١٩٧٩، مثلاً، تشترك فى الكثير مع الثورات الأخرى فى القرن العشرين: كان الاضطراب الاجتماعي ناتجا عن الاختلالات البنائية، على الأخص التوزيع غير العادل للثروة المكتسبة حديثًا من صادرات البترول. وكالعادة بدأت الثورة كفوران عادى من السخط الاجتماعى، واتخذت شكلاً وقيادة وأهدافا إسلامية فقط فى مسار الأحداث عندما قفز رجال الدين جيدو التنظيم فى مقدمة الثورة المشتعلة (Halliday 1996: 42-75). وعلى وجه العموم فإن أمثلة الناس الذين يربطون قوتهم بالحركات الأصولية المقاتلة بغرض زيادة حصتهم الاجتماعية ليست مقصورة، أى الأمثلة، على النزعة الإسلامية. فقد كان ذلك منطق، على سبيل المثال، تجنيد المحاربين فى الميليشيات المسيحية فى لبنان والبوسنة.

جاء رد الفعل الغربى للتحدى الإرهابى الجديد متأخرًا إلى درجة بعيدة. فلم يكن الغرب مستعداً لمواجهة عدو غير تقليدى ومختلف تماماً عن الخصم المفترض – دولة أو ائتلاف من دول – الذى من أجله تم تطوير إستراتيجيات الدفاع. وبدا تهديد نظام الدول العالمى واضحًا يوم الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وكان رد فعل الولايات المتحدة وبقية الغرب حملة عسكرية وسياسية لعقاب الجناة، ليس ذلك فحسب بل أيضا تغييراً كبيراً امتد من طرق جمع المعلومات الاستخباراتية إلى إستراتيجية عسكرية كبيرة، وحتى رفض دور الأمم المتحدة باعتبارها المثل الأعلى للقانون الدولى. وكان النجاح السريع للعمليات العسكرية فى أفغانستان فى خريف ٢٠٠١ لا بد أن يُكمل بهدف أوسع وأكثر أهمية: القضاء على شبكات الإرهاب الدولية. لكن هذا الهدف الثانى

ما زال بعيدا عن التحقق. كان من المشكلات الرئيسية الافتقار، الذى سبقت الإشارة إليه، إلى أهداف إستراتيجية محددة بوضوح فى الحرب على الإرهاب والحملة ضد الدول المارقة مثل العراق. وسرعان ما تم نسيان بعض الوعود التى قُدمت فيما بعد الهجمات مباشرة، مثل أن يركز الغرب على التنمية لمحاربة الأسباب الاجتماعية للإرهاب. ففكرة محاربة عدم المساواة والتخلف والتمييز – الأسباب الرئيسية لنفسية المواجهة – لم تؤخذ بجدية على الإطلاق. إذ ظل التعامل مع العدو بالقوة وتأمين المصالح الاقتصادية فى مكان الصدارة لدى بعض القادة الغربيين. وحتى وإن لم يكن لتدمير نظام صدام حسين فى العراق وتقوية موقف الحكومة الإسرائيلية أمام الفلسطينيين ارتباطًا مباشراً بالعلاقات العالمية بين المسيحية والإسلام ظلت الحقيقة أنها ترفع الشعور بالمواجهة على كلا جانبى التخوم. وجاء اشتراك روسيا ليضيف عنصراً آخراً لتعولم الرد على الإرهاب. إذ كان رئيسها، فلاديمير بوتن، من بين القادة العالميين الأوائل الذين أبدوا استعدادهم لدعم الولايات المتحدة والتعاون معها فى حربها ضد الإرهاب، وجعل التكاتف المعادى للإرهاب والمعادى للإسلام أولوية فى علاقات روسيا مع الغرب، وسرعان ما تخلى عن شكاواه من "طموحات الهيمنة" من جانب الولايات المتحدة فى آسيا الوسطى، وحث حلفاءه فى المنطقة على توفير القواعد للقوات الأمريكية للحركة إلى أفغانستان. إن رغبة روسيا فى إيقاف عدم الاستقرار الزاحف من حدودها الجنوبية، التى يقطنها المسلمون فى الغالب، دفعتها إلى التحول إلى التعاون مع الغرب فى هذه المنطقة والمشاركة بشكل أكثر فعالية فى منظمة شانغهاى للتعاون.

إن التخوم الوظيفية بين المسيحيين والمسلمين، التى تتحدد بما يقوله السياسيون وما يدركه الناس أنفسهم، توجد تحت سطح نظام الدول القومية الدولى. وقد كان للمعونات الأمريكية لأسعار الغذاء فى باكستان فى خريف ٢٠٠١، والمساعدات الإنسانية للمدنيين الأفغان، والزيارات الشخصية من جانب الرئيس الأمريكى ورئيس الوزراء البريطانى للمؤسسات الإسلامية والقادة المسلمين، وتأييد تأسيس دولة فلسطينية (قبل ضرب العراق) هدفًا واحداً: إقناع مئات الملايين من المسلمين حول

العالم بأن الولايات المتحدة ليست عدوهم. كان ذلك سلاحا تكتيكيا فى الصراع ضد عدو غير واضح: النزعة الإسلامية Islamism. وأعادت واشنطن النظر فى إستراتيجيتها الاستخباراتية عن طريق زيادة الأنشطة الإجرائية فى الميدان، الذى جعله الأصوليون أرض صيد لهم. ومع ذلك فما زال علينا أن نرى ما إذا كانت الإستراتيجية الكلية الجديدة سوف تسهم فى الإصلاح السياسى فى الدول الإسلامية التى ما زالت الراديكالية تنمو فيها. ورغم تأكيدات الزعيمين الأمريكى والبريطانى ينظر بعض المسلمين إلى الحرب على أفغانستان والعراق والإرهاب كحرب ضد الإسلام. وبالمثل ينظر الأمريكيون العاديون بريبة للمسلمين سواء أكانوا يعيشون بينهم أم فى الجانب الآخر من العالم. فعندما وقف السياسيون والعسكريون الأمريكيون، بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، لمواجهة الإرهاب الإسلامى تجاوزوا العلاقات مع الدول القومية والسياسيين الوطنيين.

إن السياق السياسى والاجتماعى الأساسى فى معظم الدول الإسلامية، التى خرجت من الحقبة الاستعمارية ممزقة داخليا ودوليا، لا يبعث على الاطمئنان. لقد بدأت النخب المتعجلة برامج التحديث، معطلة تقاليد عمرها آلاف السنين. كما أن التوزيع غير العادل للثروة الجديدة إلى جانب الفساد وعدم الكفاءة زعزع أسس النظم العلمانية. ففى تركيا، مثلاً، ما كان لظهور النزعة الإسلامية الشعبوية أن يكون بهذه القوة لولا تدخل الجيش. ومع ذلك فإن أنصار رجب طيب أردوغان فى تركيا وعبد الرحمن واحد فى إندونيسيا معتدلين مقارنة بالإسلاميين فى بعض الدول العربية وإيران وباكستان. إن كثيراً من الناس يرون السبب الحقيقى للأزمة الحالية بين الإسلام والغرب فى بؤس وإذلال ملايين المسلمين فى الشرق الأوسط وجنوب آسيا وأفريقيا على أيدى كل من النظم الفاسدة والقاهرين الأجانب. إن المعارضة الداخلية فى المملكة العربية السعودية تشير إلى الدين الخارجى المرتفع، الذى يعد من المفارقات، على هذه الدولة الغنية بالنفط، على أنه أوضح دليل على تعفن النظام. فإجمالى الدين الخارجى على المملكة العربية السعودية فى عام ١٩٩٨ بلغ ٢٢,٢٪ من إجمالى ناتجها القومى (١٥,٧٪ منه فى عام ٢٠٠٠) رغم عوائد البترول الضخمة (ESCWA 2001: 144). إن سوء الإدارة والتشوه الخطير فى توزيع الثروة القومية والعلاقة المرتبكة مع القوى الإسلامية حول العالم عرضت استقرار النظام وشبكة تحالفاته الدولية لتوتر حاد. ولا يجب أن نندهش من أن المعارضة

السعودية تستهدف الجوهر الأيديولوجي للنظام – الإسلام الأصولي – وتطرح نسختها الخاصة من الأصولية في مقابل نسخة النظام. إن استقرار النظام السعودي، الذي يقوم على تشكيلة شاذة من أثرياء النفط ونزعة تطهرية زائفة ذات مرجعية إسلامية وعلاقة إستراتيجية بالغرب، لا يجب أن يؤخذ على أنه شيء مسلم به.

أدى هذا الموقف إلى ظهور الإحباط والسخط بين أولئك الذين يعتقدون، في العالم الإسلامي، أن أمريكا والغرب يدعمون بغطرسة النظم الفاسدة ويجردون دولهم، في مقابل ذلك، من الموارد الطبيعية النفيسة. إن الحكومات المستبدة المتداعية في الداخل هي الهدف الرئيسي للمتطرفين الإسلاميين. في حين أن الهدف الحقيقي من الهجوم على الغربيين والغرب هو إشعال "الشارع المسلم". لقد أقدم الإرهابيون المصريون على قتل السائحين الأجانب في أشهر المواقع السياحية في هذا البلد – المتحف المصري والأهرام ومعبد حتشبسوت في الأقصر – ليثنوا الآخرين عن القدوم إلى بلدهم، وهدفهم من ذلك قطع مصدر دخل رئيسي للنظام في القاهرة، وهو ما يمكن أن يؤدي بالتالي لانهياره الاقتصادي فيما بعد. ونفس هذا الهدف كان وراء تفجيرات الإسلاميين للمعابد اليهودية التاريخية في جزيرة جيربا التونسية والملهى الليلي على جزيرة بالي الإندونيسية عام ٢٠٠٢ الذي قتل فيه أكثر من ٢٠٠ غربي. إن خسارة ملايين الدولارات من عوائد السياحة أضر العمال الهنود المحليين الذين كانوا دائمًا على خلاف مع مسلمي إندونيسيا، ولكن أيضا النخبة الفاسدة المرتبطة بالديكتاتور السابق سوهارتو الذي استثمر بغزارة في قطاع السياحة في بالي. هذه الحالات توضح بذور حركات شعبية من الاحتجاج والطموحات إلى القوة، لا يمكن التنبؤ بها أو السيطرة عليها، تحت سطح بنية دول العالم الثالث. إن التطرف غالبًا ما ينبثق كاستجابة للظروف الاقتصادية المتردية، عندما يتحول التوتر الاجتماعي بسهولة إلى عنف طائفي. وهذا هو حال العنف الطائفي في مصر ودول أخرى كثيرة في منطقة الاحتكاك المسيحي – الإسلامي التي يصبح فيها المخالفين هدفًا لإحباط الناس من المحنة الاقتصادية. وأماكن الاحتكاك المسيحي – الإسلامي تكشف للمسلمين مدى فقرهم وعجزهم مقارنة بالزوار الغربيين الأثرياء (رجال الأعمال والسائحين والجنود والسياسيين) وتقدم رصيدا من المجندين المكنين للحركات الإسلامية: أفغانستان وجنوب مصر

والجزائر والسودان وجنوب الفلبين، ومؤخراً، المملكة العربية السعودية، بما يسودها من توزيع غير متوازن للثروة والتى تتناقض فيها صراحة القيم الإسلامية المعلنة مع ممارسات نخبة متعفنة.

إن جذور الإسلام الراديكالى فى تركيا تكمن أيضًا فى التناقضات البنائية فى توزيع الثروة الجديدة. فالتنظيمات المتطرفة الإسلامية فى تركيا، مثل IBDA-C وحزب الله التركى، نتجت عن التنمية غير المتساوية بين المناطق المختلفة داخل الدولة. ومما يدل على ذلك أن هذين التنظيمين منتشران بين المستوطنين الجدد فى المناطق الصناعية الحضرية على سواحل إيجة ومرمرة. هؤلاء المهاجرون يأتون من مقاطعات تركيا الوسطى والشرقية الفقيرة ثم تخيب آمالهم فى الفرص التى يقدمها النمو الصناعى. تأسس التنظيم الأول عام ١٩٨٩ ونفذ تفجيرات فى صالات الديسكو والحانات والكنائس فى إسطنبول: رموز الثقافة الغربية المتفسخة. أما أصول التنظيم الثانى – حزب الله التركى – فغير واضحة، وهناك أدلة على أنه تأسس بالتعاون مع مؤسسات الجيش والأمن فى الجمهورية التركية لمهاجمة الأكراد واليمينيين (Human Rights Watch 2000). وكما هو الحال مع حركات إسلامية أخرى كثيرة سرعان ما أفلت حزب الله التركى من السيطرة وبدأ التخطيط للإطاحة بالدولة التركية العلمانية. وفى أوائل عام ٢٠٠٠ ضربت الحكومة هذا التنظيم الألعوبة، إما لأنه خرج عن طوعها أو لأنها لم تعد فى حاجة إليه بعد اعتقال القائد الكردى عبد الله أوجلان.

تأثير العلاقات الأمنية فى منطقة التخوم على بقية العالم:

لأسباب تاريخية ونفسية يكون للعلاقات الأمنية فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى أهمية خاصة فى تشكيل الرأى العام وإستراتيجيات الحكومات حول العالم. وعليه فإن الأحداث فى المنطقة تؤثر بقوة على السياسة والأمن العالميين، بالطريقة نفسها التى أدت بها زيارة أريل شارون والمصادمات فى مدينة القدس القديمة فى سبتمبر ٢٠٠٠ إلى تصلب الموقفين الإسرائيلى والفلسطينى فى الصراع، وإحداث

موجة غير مسبوقة من التطرف الدينى فى المنطقة، وإشعال الرأى العام حول العالم. يوضح هذا الجزء من الكتاب الطرق التى من خلالها ترسل العلاقات فى منطقة الاحتكاك موجات تؤثر على الأمن فى بقية العالم. من تفسيرات ذلك أن الصراعات المذهبية والطائفية يزداد احتمال وقوعها فى منطقة الاحتكاك، وهو ما يمثل تربة خصبة للحركات المتطرفة. وثمة فرض آخر هو أن هذه المنطقة تفتقر إلى نظام أمنى واضح، وأن ذلك يؤثر على عدم الاستقرار العالمى. إن الارتباطات النفسية للمسلمين والمسيحيين واليهود حول العالم بالتقاليد الدينية للشرق الأوسط تمثل قناة اتصال تؤثر من خلالها العلاقات المعقدة فى المنطقة على المجتمع العالمى.

إن أحد المضامين الهامة للبيانات الواردة فى جدول (٧-١) يتعلق بالاتجاه نحو الأمن فى دول كثيرة ذات أغلبية مسيحية: اليونان وقبرص وكرواتيا وبلغاريا، والتى يمكن بسهولة أن نضيف إليها صربيا ومونتنيجيرو. فى التسعينيات أنفقت هذه الدول جزءًا من إجمالى ناتجها القومى على شراء الأسلحة أكثر مما أنفقته القوى الغربية الكبيرة. وهو ما يعكس الحساسية الأعلى للأمن فى عقلية الأمم المسيحية البلقانية. ونفس هذا النمط موجود فى الدول ذات الأغلبية المسلمة فى منطقة الاحتكاك، مثل ألبانيا والأردن ومصر، التى أنفقت على مدى عقود حصص من ميزانياتها على الدفاع أعلى من الدول الإسلامية الواقعة أبعد من التخوم. إذ إنه بعد حرب الخليج فقط وصعود المواجهة مع المعارضة الإسلامية بدأت دول الخليج فى رفع إنفاقها العسكرى إلى مستويات غير مسبوقة. إن التاريخ الحديث لمناطق الاحتكاك المسيحى - الإسلامى الكثيرة اتسم بصراعات عنيفة متواصلة مثل الانفجارات الداخلية للمجتمعات التعددية فى لبنان والبوسنة وتقسيم قبرص والحركات الانفصالية فى كوسوفو والشيشان وإريتريا وجنوب السودان وتيمور الشرقية وجنوب الفلبين والصعود غير المسبوق للحركات الإسلامية المتطرفة. والناس من جانبهم ينظرون إلى مثل هذه الصراعات ويصنعون استنتاجات حول العلاقات العالمية بين الحضارتين.

ونتيجة لهذه الصراعات يسود اتجاها خاصا نحو منطقة التخوم باعتبارها منطقة مشاكل. غير أن هذه المنطقة ليست متجانسة، بل تمثل طيفًا من الأنواع المختلفة من

الترتيبات الأمنية. أولاً، اليونان وتركيا أعضاء فى حلف شمال الأطلنطى، كما تم السماح لبلغاريا ورومانيا بالانضمام إلى الحلف، وذلك فى الأساس بسبب حاجة الولايات المتحدة إلى حلفاء جدد فى حربها ضد الإرهاب. ومع ذلك فإن الأزمة العراقية فى عام ٢٠٠٣، فى قلب منطقة الاحتكاك خلقت، ولعله مما يدعو إلى السخرية، تصدعات عميقة فى صرح حلف الأطلنطى. ثانيًا، تشارك بعض دول البلقان والدول السوفيتية السابقة فى مبادرة "شراكة من أجل السلام" مع حلف شمال الأطلنطى دون أن تكون أعضاء فيه. وقد انضمت كل دول البلقان إلى OSCE كنظام أمنى يقوم على قواعد ومبادئ ويرتبط منذ سنوات بشكل فضفاض ببنية الأمن الأوروبى من خلال "ميثاق استقرار أوروبا الجنوبية الشرقية". ثالثًا، توجد أبنية جماعية للتعاون فى بعض المناطق مثل الشراكة الأورو – متوسطية وعملية برشلونة اللذين يفتقران أساسًا إلى القواعد والمعايير التى تميز أى نظام دولى (Youngs 1999; Guazzone 2000). فالقضايا التى تُناقش فى اجتماعات الشراكة الأورو – متوسطية تتوزع بين المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فى حين لا يأتى التعاون الأمنى بين الأولويات. رابعًا، هناك ترتيبات أمنية إستراتيجية ثنائية بين القوى الغربية الفردية ودول فردية فى منطقة الاحتكاك. وأخيرًا، ساءت علاقات الغرب مع ما يسمى "الدول المارقة" فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى. وعلى نحو ينم عن المفارقة يمكن لهذا السوء أن يصبح سلعة مفيدة فى السياسات الكبيرة، وبالتالى يهز الاستقرار الدولى. فهناك آراء، مثلاً، أن الولايات المتحدة اخترعت صورة العراق باعتبارها "تهديد" لخداع السعوديين والنظم الأخرى فى المنطقة حتى تسمح للقوات الأمريكية بالتمركز على بترولها للحماية من الغزو العراقى. وعلى ذلك فقد أعطى صدام حسين الذريعة لتحقيق هدفًا طالما سعت إليه الولايات المتحدة دون جدوى منذ الحرب العالمية الثانية: أن تسمح لها أكثر النظم العربية محافظة بإنشاء قواعد عسكرية فوق واحد من أهم مخازن البترول فى العالم.

فى أيام انسحاب إسرائيل النهائى من جنوب لبنان فى مايو ٢٠٠١ كنت فى بيروت وسألت شخصية بارزة قريبة من رئيس الوزراء سليم الحص عما إذا كانت لبنان

سوف تبنى لنفسها ترتيب أمنى جديد عن طريق تأسيس شيء من نوع اتفاق "الشراكة من أجل السلام" مع الغرب، وكانت إجابته أن مثل هذا السيناريو غير ممكن بسبب المعارضة الأكيدة من جانب سوريا وبعض السياسيين اللبنانيين. إن العلاقات الأمنية الغربية مع دول إسلامية هامة أبعد من البحر المتوسط مثل إيران أو المملكة العربية السعودية أو إندونيسيا عبارة عن علاقات ثنائية وتفتقر حتى إلى العناصر الأساسية لأى نظام أمنى، ربما بسبب البنية الدولية المجزأة تاريخيا للمنطقة. ينبغى كذلك أن نميز على الأقل بين ثلاثة مستويات مختلفة من الأمن تتطابق مع الدول والجماعات والحركات الأصولية، التى لكل منها أولوياتها وديناميانها الأمنية الخاصة. ومن الأمثلة الجديرة بالملاحظة للتمييز بين أمن الدولة وأمن المجتمع، من بين تجارب التخوم المسيحية - الإسلامية، علاقات تركيا مع الغرب. لقد تم قبول الدولة التركية بالفعل كشريك للغرب فى حلف شمال الأطلنطى، لكن على مستوى الدمج المجتمعى ما زالت هناك مقاومة لقبول هذا البلد كعضو فى الاتحاد الأوروبى أو منح المواطنة الألمانية (الأوروبية) للأتراك.

ثمة قناة أخرى يتركز من خلالها الاهتمام العالمى على التخوم المسيحية - الإسلامية وهى علاقة القوة الثلاثية بين الإسلام والمسيحية الغربية والشرقية فى مناطق الاحتكاك. لقد استمر التنافس الثلاثى فى البحر الأسود وشرق البحر المتوسط بعد زوال الإمبراطوريات العثمانية والنمساوية والروسية. فقد استمرت الدولة القومية التركية، على سبيل المثال، فى تحريك الغرب ضد الاتحاد السوفيتى حتى بعد عام ١٩٢٠. فيما وقع أتاتورك معاهدة صداقة مع روسيا لينين وحصل على دعمها القوى فى مؤتمر لوزان عام ١٩٢٣. وجاءت مبادئ ترومان عام ١٩٤٧ لتضع الولايات المتحدة فى مكان القوة الغربية فى هذا المثلث، وهى المكانة التى سبق أن شغلتها النمسا وفرنسا وبريطانيا على التوالى. اكتسبت تركيا أهمية إستراتيجية كبيرة بالنسبة للغرب خلال الحرب الباردة. وقد مكنت سلسلة من الاتفاقات السرية مع الولايات المتحدة فى الخمسينيات هذه الأخيرة من تأسيس وجود عسكرى مكثف لها فى تركيا. لكن هذه العلاقة، مع ذلك، لم تكن خالية من التوتر. فالانتقادات الأمريكية حول المسألة القبرصية منذ ١٩٦٤

وحظر السلاح الأمريكي بين ١٩٧٤ و ١٩٧٧ صاحبها تحسن كبير في علاقات أنقرة مع الاتحاد السوفيتي. كما قدم الاتحاد السوفيتي، الذي كان يدعم الدول النامية التي تتبنى الرأسمالية "الوطنية"، مبلغ ٣,٤ بليون دولار أمريكي لتركيا بين عامي ١٩٦٠ و١٩٩٠، أكثر مما قدم لأية دولة أخرى غير شيوعية، باستثناء الهند وأفغانستان (Sayigh and Shalaim 1997: 256-7) وفقط مع وصول حزب الوطن الأم بزعامة تورجوت أوزال إلى السلطة في تركيا عام ١٩٨٣ أعيد تأسيس الانحياز الواضح للولايات المتحدة والغرب. ثم جاء ظهور الإسلاميين "المعتدلين" في السياسة التركية عام ٢٠٠٢ ليؤدي إلى عودة تركيا إلى موقف أكثر استقلالاً في الأزمة العراقية – الأمريكية عام ٢٠٠٣.

كانت أفغانستان، التي بدأت الدولة فيها تتداعى في السبعينيات، بؤرة لعلاقات ثلاثية أخرى ذات نتائج وخيمة. فأفغانستان، التي كانت ذات مرة نقطة احتكاك وتنافس بين الإمبريالية الروسية والبريطانية في العالم الإسلامي، أحيت، بعد عام ١٩٧٩، صورة الصراع الثلاثي بين مثلث القوى الإسلامية والمسيحية الغربية والشرقية، ففي أثناء الغزو السوفيتي أعاد المقاتلون الإسلاميون، بمساعدة الغرب، الحياة لمفهوم "الجهاد" كسلاح ضد الملحدين السوفيت، وظلت السياسة الإسلامية تزعج هذا البلد حتى بعد أن انسحب السوفيت. وفي تحول مثير في السياسة الخارجية، بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، أصبح الرئيس الروسي حليفا أساسيا للولايات المتحدة في معركتها ضد الإرهاب التي كانت تستهدف تدمير النظام الإسلامي في أفغانستان. وفي المقابل أوقف الغرب انتقاداته لانتهاكات حقوق الإنسان من جانب روسيا في حربها ضد الثوار الإسلاميين في الشيشان. ثم امتد هذا التنافس الثلاثي عبر الحدود الجنوبية لروسيا، حيث وقفت الولايات المتحدة في صف السياسة المعادية لروسيا من جانب جورجيا الأرثوذكسية، في حين ساندت روسيا انفصال إقليم أبخازيا الجورجي الذي يشكل المسلمون نصف سكانه. أما في آسيا الوسطى، التي ظلت روسيا على مدار عقد تشكو من الاختراقات الأمريكية في الجمهوريات المستقلة الجديدة فيها، فقد دعا الرئيس الروسي بوتين القوات الأمريكية إليها لمواجهة التهديد الإرهابي.

إن الاضطراب فى مناطق الاحتكاك المسيحى - الإسلامى يمثل أحد الشواغل الهامة ليس فقط لأوروبا بل أيضا للعالم الإسلامى. فالحركات الإسلامية وحكومات معينة تعتبر الصراعات التى تتضمن أقليات مسلمة فى البلقان والشرق الأوسط والاتحاد السوفيتى السابق جزءًا من أجندتها السياسية الدولية التى يجب عليها أن تعمل من أجلها. ويصبح العامل الإسلامى تهديدا هاما حقيقة فى المواقف التى تكون الدولة والمجتمع فيها غير مستقرين (Fuller and Lesser 1995: 4). كان ذلك الحال فى أفغانستان والصومال ولبنان، وكذلك فى الجزائر وإيران. ومع ضعف النظم التى كان السوفيت يساندونها فى العالم العربى أدركت دول مثل المملكة العربية السعودية فجأة أن ظهور النزعة الإسلامية المعادية للغرب على أراضيها أصبحت تهديدا رئيسيا لها (Keckichian 1999: 233).

أخيراً، تأتى فكرة إن التخوم المسيحية - الإسلامية تمثل حدا جنوبيا وجنوبيا شرقيا منطقيا للاتحاد الأوروبى كشكل آخر من إسقاط العلاقات الأمنية المحلية على السياسات العالمية. وتلك تخوم جديدة، لا تمثل "سلسلة من الوعود، بل سلسلة من المشكلات" (Dervet 1986: 5) يدفع بول كورنيش وجيوفرى إدواردز بأنه مع توسيع الاتحاد الأوروبى سيدخل، على نحو متزايد، فى احتكاك مع ما يطلقان عليه "مناطق الصراعات العنيدة" (Cornish and Geoffrey 2001). وسوف يصبح الصدع الثقافى والاقتصادى والسياسى عبر البحر المتوسط أكثر وضوحًا، فى حين يظل الاتحاد الأوروبى أقرب لصورة نادى من الدول المتقدمة أكثر منه منظمة أمنية. فى المستقبل ربما يكون على أوروبا أن تقبل مخاطر معينة وتدخل فى "مناطق عدم الاستقرار"، وليس العمل عرضيا كفارض سلام خارجى. وذلك هو جوهر معضلة أوروبا فيما يتعلق بجيرانها المسلمين، تلك المعضلة التى ظهرت فى قمة توسيع الاتحاد فى ديسمبر ٢٠٠٢ فى كوبنهاجن عندما وقفت أوروبا أمام السؤال حول قبول تركيا ذات الأغلبية المسلمة كعضو فيها وتحويلها إلى حاجز يقى أوروبا من عدم استقرار الشرق الأوسط، أو وضع التخوم قبل تركيا [من ناحية آسيا]. إن من الممكن لأوروبا أن تجعل من تركيا فاترينة عرض لها ومثالاً للعالم الإسلامى أو أن ترفضها بحجة سجلها السيئ فى مجال حقوق

الإنسان وسلوكها السياسى غير الأوروبى ومشكلتها الحادة مع الفقر، وهى المشكلات التى تفاقمت بسبب ارتفاع معدل نمو السكان فى تركيا. فقد تزايد سكان هذا البلد من ٤٠ مليون عام ١٩٧٥ إلى ٦٧ مليون عام ٢٠٠٠، ومن المتوقع أن يصل إلى ٧٩ مليون عام ٢٠١٥ (UNDP 2002). فى ديسمبر ٢٠٠٢ كان السماح لتركيا بالانضمام للاتحاد الأوروبى يمكن أن يعنى ليس فقط إضافة دولة أخرى للاتحاد، بل أيضًا أن الـ٧٠ مليون تركى – غالبيتهم الكاسحة من المسلمين – سوف يغيرون إلى درجة كبيرة من بنية السكان فى الاتحاد الأوروبى. بالنسبة لأوروبا كان ضم تركيا يعنى أن تصبح التخوم مع الإسلام داخلية. وقد دفع البعض بأن ذلك يمكن أن يكون خيارًا جيدًا يُمَكن الأوروبيون من وضع إمكانات التطرف الإسلامى تحت السيطرة. وباستخدام هذا الرأى رفعت تركيا ضغوطها على الدول الأوروبية للسماح لها بالانضمام للاتحاد. وعلى عكس المطلوب شعر معظم الأوروبيين أنه إذا كانت تركيا تهدد بالتحول إلى السياسة الإسلامية حتى قبل ضمها للاتحاد فإنها يمكن أن تستخدم هذا السلاح بشكل أكثر فعالية عندما تكون داخل الاتحاد. وبالتالى رفضت أوروبا الطلب التركى فى ديسمبر ٢٠٠٢، مخاطرة بتقوية صورة الانقسام الحضارى.

إن بناء الموجة الأولى من توسيع الاتحاد الأوروبى إلى الشرق والجنوب أكدت مجدداً الانقسام بين أوروبا و"الآخر" المسلم: ففى حين دُعيت ثلاث دول صغيرة ذات ميراث مسيحى – مالطة وقبرص وسلوفنيا – للانضمام للاتحاد عام ٢٠٠٤، وفيما طُلب من بلغاريا ورومانيا الأرثوذكسيتين الانتظار، رفض طلب تركيا المسلمة. وهناك أربعة دول بلقانية أخرى لم تُدرس إمكانية ضمها وهى ألبانيا وصربيا وكرواتيا والبوسنة والهرسك الواقعة بالقرب من التخوم الجنوبية للاتحاد الأوروبى. تتميز هذه الدول بماضيها الشيوعى والحروب على خلافة يوغسلافيا، وهى الأسباب الرئيسية لعدم دمجها فى أوروبا. كما أن اتجاهات التخوم بادية فيها أيضا. ألبانيا تتبع طريق تركيا، فهى دولة ذات أغلبية مسلمة اجتازت عملية علمنة صارمة وأصبحت شريكا استراتيجيا للولايات المتحدة فى هذه المنطقة المضطربة. بين عام ١٩٩٩ و ٢٠٠٣ أظهر الاتحاد

اليوغوسلافى المتبقى (صربيا ومونتنيجيرو) غموض يوغسلافيا السابقة: خليط من الجماعات المذهبية الممزقة بين الشرق والغرب، وبين صربيا القوية المعادية للغرب ومونتنيجيرو الأضعف المؤيدة للغرب. من الواضح أن مناطق ودول أوروبا المجاورة للعالم الإسلامى - اليونان وإسبانيا والبرتغال وجنوب إيطاليا، وكذلك بلغاريا ورومانيا المرشحتين - أقل تقدمًا من بقية أوروبا. وكل تلك الدول والمناطق تحصل على مساعدات أوروبية ولها قرون من العلاقات الصعبة مع القوى الإسلامية. وفى ضوء الخلفية التاريخية لا يجب أن نندهش من مساندة إسبانيا وبلغاريا والبرتغال ورومانيا وإيطاليا، فى الأمم المتحدة، لموقف الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى فى حربهما ضد العراق عام ٢٠٠٣، فى حين وقف الرأى الشعبى فى أوروبا بقوة ضد الحرب على العراق. إن دول التخوم المسيحية - الإسلامية، فى الأساس بسبب نزوعها للصراع، ما زال يُنظر إليها من عال باعتبارها "الآخر"، حتى من جانب إخوانهم فى الدين.

سوف أختتم هذا الفصل بالتشديد على أن الدولة القومية ما زالت العنصر الأساسى فى نظام الأمن العالمى (إعادة تأسيس استقرار نظام الدولة القومية ما زال يمثل العلاج الأفضل للمشكلات فى الأمن العالمى فى الوقت الحالى)، ومع ذلك لا يجب أخذ الدولة القومية باعتبارها القاعدة الوحيدة فى بناء المجتمع العالمى. لقد تمخض هذا الفصل عن نقطتين رئيسيتين. أولاً أنه لا يجب أن نقصر فهم الأمن الدولى فى التخوم المسيحية - الإسلامية على العلاقات بين الدول، إذ يجب أن ننظر كذلك إلى الفاعلين والعلاقات السياسية الكبيرة غير الحكومية. هناك انحياز حضارى فى العلاقات الأمنية عبر التخوم، فى تعريف الحلفاء والخصوم والأهداف الإستراتيجية، وقد ازدادت أهمية هذا النزوع بعد نهاية الحرب الباردة. إن لنفسية التخوم المسيحية - الإسلامية مضامين واضحة على الطريقة التى من خلالها يشكل مخططو الأمن الإستراتيجيات الوطنية والتحالفات الدولية. وقد جاء ضياع وضوح بنية الحرب الباردة وظهور النزعة الإسلامية فى مشهد السياسة العالمية ليبرز المشكلة. إن الهجمات الإرهابية فى سبتمبر ٢٠٠١ هزت أسس نظام الدول القومية العالمى، وعليه أصبحت استعادة استقرار هذا النظام

هدفا رئيسيا للسياسيين حول العالم، فى بعض الأحيان على حساب الحقوق الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومع ذلك واجه الغــرب صعوبة فى تحديد إستراتيجيته فى التعامل مع الإرهاب. وقد كشف الافتقار إلى هدف إستراتيجى واضح المعالم للولايات المتحدة فى حربها على الإرهاب عن ضعف القوة العظمى. وحتى ما يمكن اعتباره الهدف المنطقى – استعادة استقرار نظام الدول القومية العالمى – لم يتم تبنيه والعمل فى اتجاهه بطريقة واضحة. إن بناء الدول القومية كشركاء يمكن التعامل معهم فى البلقان وأفغانستان وآسيا الوسطى والقوقاز ولبنان والعراق كان مهمة ضرورية، لكن لم تُقر أو تتابع رسميا.

أما النقطة الثانية فهى أن القضايا "الناعمة" فى الأمن الدولى (مثل تهديدات الهوية أو الثقافة أو القيم المجتمعية، إلخ) التى ترتبط بها التخوم المسيحية – الإسلامية لا بد من وضعها فى الاعتبار بجدية إذا ما أردنا أن نعالج الأسباب الأعمق للصراع والمواجهة فى العالم المعاصر. فالصراعات العنيفة، بين الأقليات والأغلبيات، التى تهدد استقرار الدول، وكذلك المخاوف الشعبية من الانفجار الديموغرافى والموجات الضخمة من المهاجرين الأجانب تنبع من الخوف من أن "الآخر" يهدد الهوية والقيم الاجتماعية والأمن. إن الهويات المجزأة فى منطقة الاحتكاك، التى رأيناها فى الفصول التاريخية، تضعف نظام الدول القومية فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى. ثمة ارتباطات نفسية هامة داخل الجماعتين المسيحية والمسلمة العالميتين، وتلك الارتباطات تمثل قنوات رئيسية للاتصال فى المجتمع العالمى. فمن خلال قنوات الاتصال هذه تركز العلاقة المعولمة بين المسيحية والإسلام على حالات الصراع العنيف، بخاصة على الأحداث فى الشرق الأوسط، ذلك القلب التاريخى للتخوم ومهد ديانات التوحيد العالمية الثلاث. إن انتشار وسائل الاتصال الحديثة جعلت المشكلات فى التخوم المسيحية – الإسلامية واقعا ملموسا لملايين الناس. فوسائل المعلومات الجديدة لم تجلب الإحساس "بالمجتمع المدنى" والديمقراطية والشفافية فحسب إلى العالم العربى، بل جلبت إلى بيوت الجميع، إلى جانب ذلك، صور المعاناة فى فلسطين والأعمال المذلة التى يرتكبها الغرب. تلك الصور

زادت من مشاعر الانفصال عن، إن لم يكن الكراهية "للآخر". وأخيراً، فإن العلاقات الأمنية فى الحقبة المعاصرة، بما فى ذلك العلاقات بين المسيحية والإسلام، علاقات دينامية، تنبنى تحت تأثير عوامل اقتصادية وسياسية وعوامل أخرى دينامية للغاية. لقد أوضحت أحداث سبتمبر ٢٠٠١ أن الاختيار بين الصراع العنيف والتعاون فى تلك العلاقات اختيار مفتوح. إنه يعتمد على طرق بنائها من جانب أصحاب القوة. إن ما يتغير هو طبيعة القوة فى العالم ما بعد الحديث بتخومه الوظيفية الجديدة. فى الفصل التالى سوف نعود إلى العنصر الأخير فى وصف التخوم: بعدها الاقتصادى.

(٨)

البعد الاقتصادى للتخوم

تناولنا حتى الآن بناء التخوم المسيحية – الإسلامية عبر تاريخ التنظيم السياسى، وفى عقول الناس، وفى العلاقات الأمنية بين الأمم والجماعات. لكن ماذا عن الجوانب الاقتصادية للعلاقات بين المسيحيين والمسلمين؟ هل يبنى الناس التخوم الحضارية فى علاقاتهم الاقتصادية كذلك؟ ركزت الفصول السابقة على مفهوم التخوم الحضارية بين المسيحية والإسلام من حيث الهوية والعلاقات الثقافية. يبقى رأى آخر ينظر إلى الصراعات الطائفية كثمرة لسلوك الاختيار العقلانى من جانب النخب الطائفية. إذ إنهم يستخدمون خطاب المواجهة بين الحضارات بغرض تعبئة جماعاتهم للفعل السياسى ودفع أهدافهم المادية الأنانية (Arfi 1998: 153-8). يتناول الفصل الحالى هذه التشعبات الاقتصادية للعلاقات بين المركبين الثقافيين، مركزًا على موضوعين أساسيين. أولاً أن الأداءات الاقتصادية المختلفة للدول فى المركبين الثقافيين تمثل عاملاً يغذى فكرة المواجهة بين الحضارتين. أما الموضوع الثانى فهو دور السلوك الإقصائى للائتلافات القائمة على المصالح والساعية للربح فى تقوية صورة التخوم كخط مواجهة. فلهذه الجماعات مصلحة مكتسبة فى الإبقاء على الكيانات السياسية فى منطقة الاحتكاك صغيرة يسهل التأثير فيها واستنزافها. ومثل هذا السلوك يعزز التجزىء السياسى والاجتماعى لمنطقة الاحتكاك، ويحدد فى المقام الأول البعد الاقتصادى لمنطقة التخوم المسيحية – الإسلامية.

التفاوت فى الاقتصاد الكبير عبر التخوم:

إن البيانات حول الأداء الاقتصادى والاجتماعى لدول منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى تشير إلى وجود علاقة لافتة للنظر بخلفيات هذه الدول الثقافية، وهى العلاقة التى تتضح من المؤشرات المختارة من قائمة التنمية الإنسانية لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائى (UNDP 2002) التى يعرضها جدول (٨-١). فالدول الواردة فى الجدول تقع فى مجموعات عديدة: دول متقدمة فى الاتحاد الأوروبى والولايات المتحدة، وهى دول تستضيف جماعات مسلمة كبيرة، ودول مسيحية كاثوليكية وأرثوذكسية فى منطقة الاحتكاك التاريخى، ومجتمعات مختلطة فى منطقة الاحتكاك والدول الإسلامية فى آسيا وشمال أفريقيا، ومجتمعات مختلطة فى أفريقيا. وقد تم تصنيف هذه المجموعات حول محورين يرتبطان بالمركبين الحضاريين، ويتم توزيع دول منطقة الاحتكاك بينهما. تعتمد البيانات الواردة فى جدول (٨-١) على إصدار ٢٠٠٢ من تقرير التنمية الإنسانية لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائى، لكن تحليل مؤشر التنمية الإنسانية منذ منتصف التسعينيات لا يوضح حدوث تغيرات كبيرة فى ترتيب هذا الجدول، إذ إن التقديرات والمجموعات الموضحة ظلت على نفس حالها تقريبًا. فضلاً عن أن البيانات المتعلقة بإجمالى الناتج المحلى لكل نسمة وعبء الدين الخارجى للدول فى المجموعات المختلفة يتبع بدقة الاتجاه الذى أوضحه مؤشر التنمية الإنسانية لتقرير الأمم المتحدة الإنمائى.

جـدول (٨-١)

ترتيب الدول فى منطقة الاحتكاك وفقا لمؤشر التنمية الإنسانية لتقرير الأمم المتحدة الإنمائى ٢٠٠٢ .

الترتيب وفقًا لمؤشر التنمية الإنسانية ٢٠٠٢	إجمالى الناتج المحلى بالمليار دولار (أمريكى)	إجمالى الناتج المحلى لكل فرد بالقوة الشرائية المكافئة الدولار (الأمريكى)	الدين الخارجى كنسبة من إجمالى الناتج المحلى (٪) (١٩٩٧)	معدل نمو الإنتاج السنوى (١٩٧٥-٢٠٠٠)	توازن الحساب الجارى عام ١٩٩٥ بالمليون دولار أمريكى
١- دول متقدمة فى الغرب ("تنمية إنسانية مرتفعة")					
٦ الولايات المتحدة	٩٨٦٧,٤	٣٤١٤٢		١,٠	-١٤٨٢٣٠
١٢ فرنسا	١٢٩٤,٢	٢٤٢٢٣		٠,٥	-١٦٤٤٣
١٣ المملكة المتحدة	١٤١٤,٦	٢٣٥٠٩		٠,٢	-٤٦٣٢
١٧ ألمـانيا	١٨٧٣,٠	٢٥١٠٣		٠,٢	-٢٠٩٧٦
٢٤ اليونان	١١٢,٦	١٦٥٠١		٠,٦	-٢٨٦٤
٢٦ قبرص	٨,٧	٢٠٨٢٤		١,٠	-٢١٣
٢- دول كاثوليكية فى منطقة التخوم ("تنمية إنسانية مرتفعة")					
٢٩ سلوفينيا	١٨,١	١٧٣٦٧	٢٦,٠	٠,٥	-٣٧
٣٥ المجر	٤٥,٦	١٢٤١٦	٥٥,٠	-٠,٢	-٢٥٣٥
كرواتيا	١٩,٠	٨٠٩١	٣٥,٢	٠,٤	-١٧١٢
٣- دول أرثوذكسية مسيحية فى منطقة التخوم ("تنمية إنسانية متوسطة")					
٦٠ روسيا	٢٥١,١	٨٣٧٧	٢٨,٧	٠,٣	١١٢٨٨
٦٢ بلغاريا	١٢,٠	٥٧١٠	١٠١,٣	-٠,٤	٣٣٤
٦٣ رومانيا	٣٦,٧	٦٤٢٣	٣٠,٢	٠,٢	-١٦٣٦
٦٥ مقدونيا	٣,٦	٥٠٨٦	٧٠,٨	٠,٨	
٤- دول ذات أغلبيات مسلمة فى منطقة الاحتكاك التاريخى* ودول ذات أغلبيات مسيحية فى آسيا** ("تنمية إنسانية متوسطة")					
٧١ المملكة العربية السعودية*	١٧٣,٣	١١٣٦٧	١٣,٥	٤,١	-٨١٠٨

(تابع) جدول (٨-١)

الترتيب وفقًا لمؤشر التنمية الإنسانية ٢٠٠٢	إجمالي الناتج المحلى بالمليار دولار (أمريكي)	إجمالي الناتج المحلى لكل فرد بالقوة الشرائية المكافئة الدولار (الأمريكي)	الدين الخارجي كنسبة من إجمالي الناتج المحلى (٪) (١٩٩٧)	معدل نمو الإنتاج السنوى (١٩٧٥-٢٠٠٠)	توازن الحساب الجارى عام ١٩٩٥ بالمليون دولار أمريكي
٧٥ لبنان**	١٦,٥	٤٣,٨	٣٢,٨	٠,٩	
٧٦ أرمينيا**	١,٩	٢٥٥٩	٣٨,٠	١,٢	٢٧٩-
٧٧ الفلبين**	٧٤,٧	٣٩٧١	٥٣,٠	٢,٤	١٩٨٠٠-
٧٩ كازاخستان*	١٨,٢	٥٨٧١	١٩,٥	٠,٥	
٨١ جورجيا**	٣,٠	٢٦٦٤	٢٧,٤	٠,٣	
٨٥ تركيا*	١٩٩,٩	٦٩٧٤	٤٧,١	٢,٢	٢٣٣٩-
٩٢ ألبانيا*	٣,٨	٣٥٠٦	٢٨,١	١,١	١٢-
٥- دول ذات أغلبيات مسلمة فى آسيا وشمال أفريقيا ("تنمية إنسانية متوسطة")					
٩٥ أوزبكستان	٧,٧	٢٤٤١	١١,٢	٢,٣	
٩٧ تونس	١٩,٥	٦٣٦٣	٦٢,٨	٢,٠	٧٣٧-
٩٨ إيران	١٠٤,٩	٥٨٨٤	٩,٦	٣,٠	
٩٩ الأردن	٨,٣	٣٩٦٦	١٢١,٠	٣,٧	
١١٠ إندونيسيا	١٥٣,٣	٣٠٤٣	٦٥,٣	١,٨	٧٠٢٣-
١١٥ مصر	٩٨,٧	٣٦٣٥	٣٩,٠	٢,٢	٢٥٤-
١٢٣ المغرب	٣٣,٣	٣٥٤٦	٥٩,٥	٢,٥	١٥٢١-
٦- مجتمعات مختلطة فى أفريقيا ("تنمية إنسانية منخفضة")					
١٣٩ السودان	١١,٥	١٧٩٧	١٨٢,٤	٢,٥	٥٠٠-
١٤٨ نيجيريا	٤١,١	٨٩٦	٧٥,٦	٢,٩	
١٥٧ إريتريا	٠,٦	٨٣٧	٧٥,٦	٢,٩	

المصادر: United Nations Development Programme 2001: 141-200.

United Nations Development Programme (2002) Human Development Report 2002: Decaying Democracy in a Fragmented World, New York: United Nations, pp. 190-1.

United Nations Economic and Social Council (1999) World Economic and Social Survey 1999: Trends and Politics in the World Economy, New York: pp. 261-94.

لأسباب تاريخية مختلفة وصلت الدول في المركبين الثقافيين الكبيرين – المسيحية والإسلام – إلى مستويات مختلفة من النمو الاقتصادى. غير أن الاختلاف الثقافى لا يحدد وحده الاختلاف فى الأداء الاقتصادى، وبالتالى فى ثروة الأمم، وهو ما أشار إليه بوضوح ماكس فيبر نفسه فى أعماله حول الأداء الاقتصادى والأخلاقيات الاجتماعية التى يحددها الدين. فالاختلاف الثقافى عمل فقط كعامل مساعد طويل المدى للعمليات الاجتماعية – الاقتصادية الكبيرة التى تطورت فى المركبات الثقافية المختلفة. ومن الخطأ أن يُرجَع التقدم الاقتصادى البطيء للدول الإسلامية وعدم تحقيق المهاجرين المسلمين فى الغرب للتقدم الاجتماعى الكافى إلى دينهم فحسب. بيد أن وجود التفاوت فى الأداء الاقتصادى اليوم بين مجموعتى الدول والجماعات يوفر دافعا قويا للمواجهة بين الحضارتين.

إن مؤشرات الاقتصاد الكبير macroeconomic الرئيسية للعلاقات عبر البحر المتوسط تظهر تفاوتًا فى منح العوامل factor endowment. فمن حيث الطاقة ما زالت أوروبا تعتمد على الواردات من الدول الإسلامية، فيما طور الشرق الأوسط اعتمادا إستراتيجيا على صادراته من البترول والغاز. وفى الاتجاه المضاد خلق انتقال المنتجات التكنولوجية والاستهلاكية أيضًا علاقات تبعية. حتى أصبح من السيناريوهات الكارثية لمخططى الأمن الدولى تصور انفجار هذه العلاقة، ومنها ظهور مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية تقود إلى فورة فى أنشطة الأصوليين فى الشرق الأوسط، وهو ما يمكن أن يؤدى إلى هبوط فى صادرات النفط، وفى الاستثمارات الأجنبية، وحلقة مفرغة تالية من عدم الاستقرار الاجتماعى، وانهيار النظم العلمانية، وضغوط اقتصادية على ملايين الناس مما يدفعهم للهجرة إلى الغرب غير الراغب فى قبولهم.

إن للتطرف فى العلاقات المسيحية – الإسلامية نتائجه الاقتصادية الملموسة. فالهجمات الإرهابية التى هزت أمريكا فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ هزت الاقتصاد العالمى كذلك. تضمن الأثر الاقتصادى المباشر خسائر مالية للشركات والحكومة تقدر بأكثر من ١٦ بليون دولار، و ١١ بليون دولار فى عمليات الإنقاذ وإزالة الحطام، وبلايين لا تحصى لزيادة الأمن فى الولايات المتحدة والدول الأخرى. وفى الولايات المتحدة

وحدها أنفقت الشركات ٤٠ بليون دولار على الأمن خلال العام الأول بعد الهجمات (Foroohar 2002: 44)، كما أن الانخفاض الكبير فى ثقة المستهلكين فى الولايات المتحدة فى سبتمبر ٢٠٠١ أظهر بوضوح أهمية الأحداث السياسية المرتبطة بالعلاقات المسيحية – الإسلامية العالمية على السلوك والنمو الاقتصاديين. كانت ثقة المستهلكين فى الولايات المتحدة تنمو بمعدل ٤٠٪ فيما بين عام ١٩٨٥ ومنتصف ٢٠٠٠، وظلت أعلى من متوسط عام ١٩٨٥ بـ ١٤٪ حتى شهر أغسطس ٢٠٠١. أما فى أكتوبر ٢٠٠١ فقد انخفض هذا المؤشر إلى ٨٥٪ فقط مما كان عليه عام ١٩٨٥، وظل عند هذا المستوى لعدة شهور. وفى أوروبا كان هذا الانخفاض أقل وضوحًا، لكنه حدث، ففى نهاية عام ٢٠٠١ كانت ثقة المستهلكين أقل ١٠٪ عن مستواها عند بداية نفس العام.

إن الأثر السلبى على تدفقات التجارة ومستويات الإنتاجية العالمية والنمو الاقتصادى العالمى يبدو أكثر أهمية وأوسع انتشارًا لفترة طويلة من الزمن. فالتجارة الدولية التى كانت تنمو بمعدل ١٢٪ فى عام ٢٠٠٠ أصابها الركود فى ٢٠٠١ ثم أخذت ترتفع بمعدل ٢٪ فى ٢٠٠٢، وبالطبع كانت هناك علامات لذلك من قبل سبتمبر ٢٠٠١، لكن هذه الضربة أسهمت بشكل كبير فى إحداث الأزمة. إن البيئة الأمنية المتزايدة فى التجارة الدولية تطرح مخاطر إنشاء حواجز جديدة أمام التجارة، فضلا عن مخاطر التمييز. ومن المتوقع، مثلاً، أن المبادرة الأمريكية لأمن الحاويات سوف تؤثر فى الأساس على اللاعبين الضعفاء فى التجارة الدولية، مثل الدول الأقل تقدمًا والمشروعات صغيرة ومتوسطة الحجم. فتلك المبادرة تطالب المصدرين للولايات المتحدة من كل أنحاء العالم بالالتزام بالمعايير والفحوصات الأمنية الأمريكية للحاويات قبل شحن الحاويات إلى الولايات المتحدة. وهو ما سوف يؤدى إلى سرعة دخول السلع القادمة من الموانئ الكبيرة "الآمنة" إلى أمريكا وخسارة الموانئ الأصغر واللاعبين الأضعف لتجارتهم وعوائدهم منها.

كانت يوغسلافيا السابقة تمثل حالة أخرى من حالات عدم المساواة الواضحة بين الجماعات، بخاصة فى العقد الذى سبق الانحلال العنيف، وهو ما يتضح بجلاء من الفروق الواضحة فى الدخل بين الجماعات الدينية والعرقية المختلفة. فيوغسلافيا، الدولة التى كانت مثالاً التخوم المسيحية – الإسلامية فى العصر الحديث، كانت تظهر تباينا حادا بين الجماعات

والمناطق ذات الثقافات التقليدية المختلفة. ومما يوضح الانقسام الواضح بين الديانات الأساسية الثلاث في يوغسلافيا أن الدخل القومى لكل نسمة (بالدينار اليوجوسلافى) عام ١٩٨١ كان موزعا بشكل غير متكافئ للغاية (انظر جدول ٨-٢).

جدول (٨-٢)

دخل الجماعات المختلفة فى يوجوسلافيا السابقة عام ١٩٨١.

الجماعات العرقية والقومية	متوسط الدخل القومى للفرد ليوجوسلافيا بالدينار	نسبة المتوسط إلى يوجوسلافيا	الهوية المذهبية الغالبة
السلوفينيون	١٥٨٢٥٣	١٧٧,٠	مسيحيون كاثوليك
المجريون	١١٧٩١٣	١٦١,٨	
اليوغوسلاف(*)	١١٠٨٦١	١٢٣,٩	
البولنديون	١٠٦٥٠٧	١١٩,٠	مسيحيون أرثوذكس
الكروات	١٠٥٣١٦	١١٧,٧	
الصرب	٨٥٠٧١	٩٥,١	
المونتنيجيون	٨٠٧٤٥	٩٠,٣	
الروما(**)	٦٧٦٥٤	٧٥,٦	مسلمون
المقدونيون	٦٣٤٤٨	٧٠,٩	
السلاف المسلمون البوسنيون	٦٠٢٣٦	٦٧,٣	
الألبان	٣٤٠٩٩	٣٨,١	

المصدر: Mertus J. (1998) Kosovo: How Myths and Truths Started a War, Berkeley: University of California Press, p. 24.

ملاحظات:

(*) كان يتم تشجيع المواطنين من كل الجماعات لكى يعرفوا أنفسهم على أنهم يوغوسلاف. ومن بين القليلين الذين أثمر معهم هذا التشجيع كانوا فى الغالب من أعضاء الحزب الشيوعى. وهذه الحقيقة تفسر سبب الارتفاع الكبير نسبيا فى دخل هذه الجماعة متعددة العرقيات (الاستثناء الوحيد للارتباط بين الدين ومستوى الدخل).

(**) كانت الروما الجماعة العرقية الأخرى المنتشرة فى كل الجمهوريات. ورغم أنها ليست دينية لدرجة كبيرة؛ فإن من أعضائها من كانوا تابعين لكل الأديان الممثلة فى يوغوسلافيا، وفى الغالب الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية.

إن الانقسام الروحي بين العالمين المسيحى والإسلامى غالبًا ما يُنظَر إليه كعامل يعزز الانقسام النفسى بين الشمال الغنى والجنوب الفقير. ورغم مبلغ لا عقلانية هذا العامل فإنه ما زال يمثل أحد المخاطر الأساسية على أمن المجتمع العالمى. فى خريف ١٩٩٧ وفى أوج الأزمة المالية الآسيوية ألقى محاضر بن محمد، رئيس وزراء ماليزيا (الدولة ذات الأغلبية المسلمة التى حققت تقدما كبيرا من دون صادرات بترولية) باللائمة على الغرب والملياردير يهودى الأصل جورج سوروس على المحن المؤقتة فى الاقتصاد الماليزى، وقال: "إننا مسلمون، وهم لا يسعدهم أن يرون المسلمين يحققون تقدماً". إن القادة سواء فى الغرب أو فى الشرق يحتاجون إلى كبش فداء يلقون عليه باللائمة عندما تسوء الأمور، بما فى ذلك حالة الاقتصاد. فـ"الآخر" هو المشتبه فيه دائما عند مخاطبة الجمهور من أعضاء جماعة ما.

لكن البيانات الاقتصادية الكبيرة وحدها لا يمكن أن تفسر الخصائص المميزة لمنطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى ولا الصراعات الطائفية فيها. فالأكثر أهمية هو التعرف على مصادر هذا الاختلاف فى السلوك الاقتصادى الكبير للفاعلين المختلفين. دفع ماكسيم روبنسون (١٩٦٦)، على سبيل المثال، بأن الرأسمالية لها مكانها فى الدول والمجتمعات الإسلامية كما فى المجتمعات الأخرى فى العصر الحديث، لكن هذا المكان كان يرتبط فى السابق بالتجارة وليس الإنتاج. صحيح أن عدد خريجى الجامعات فى الدول العربية ازداد من عدة آلاف فى الخمسينيات إلى ١,٦ مليون فى الوقت الحاضر، لكن معظمهم يسعى للعمل فى الاقتصاد (التجارة) أو القطاع العام (Abdel Monem Said Ali 1996: 40). فضلا عن أن هناك حاجة ماسة لبذل جهود حثيثة فى كل دول منطقة الاحتكاك لإعادة توجيه استخدام التعليم للأنشطة الإنتاجية وبعيداً عن أنشطة التربح من جانب الجماعات الممسكة بالقوة. يتناول الجزء التالى تلك السمة المحددة لمنطقة الاحتكاك: الائتلافات التوزيعية "القومية" الكثيرة التى ترتبط على نحو وثيق بالتجزىء الاجتماعى والسياسى لمنطقة التخوم.

الائتلافات التوزيعية: من خصوصيات منطقة التخوم:

إن جماعات المصالح الخاصة، التى تستخدم الخطاب القومى أو المذهبى بغرض تثبيت سيطرتها على كيانات سياسية صغيرة ومنعزلة، كثيرة فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى. إذ من الأسهل استنزاف الوحدات السياسية المستقلة الصغيرة والمنعزلة. يشير مانكر أولسون (Olson 1982: 35) إلى أن هناك اختلافات كبيرة بين الأمم فيما يتعلق بمدى توطد واستشراء جماعات المصالح هذه فى المجتمع. كانت جماعات المصالح الخاصة القوية فى شرق البحر المتوسط تظهر دائمًا فى ظل هذه القوة السياسية أو تلك، وهى الخاصية التى غالبًا ما تُرجَع للتقاليد البيروقراطية للماضى البيزنطى والعثمانى. وأود أن أؤكد هنا على أهمية الارتباط بين جماعات المصالح الخاصة والتجزىء التقليدى لمنطقة التخوم بين المسيحية والإسلام. إن جماعات صغيرة من الناس كانت دومًا توظف الشعارات القومية أو الدينية من أجل السيطرة على القوة السياسية واستخدامها فى تحقيق مكاسب مادية لأنفسهم. ورغم أن هذه الخاصية لا تقتصر على تلك المنطقة؛ فإن القيمة الاجتماعية التى تُضفى على مثل هذا السلوك عالية فى المنطقة أكثر بكثير من المناطق الأخرى. ونتيجة لذلك يعير الناس اهتمامًا أكبر للاختلافات عن "الآخر".

إن أصحاب المشروعات السياسية أو المقاولين السياسيين **political entrepreneurs** غالبًا ما يستخدمون الهوية الجماعية الخاصة لجماعاتهم لإحكام سيطرتهم على القوة السياسية، وبالتالى إعادة توزيع دخل مجتمعاتهم. إن ولاء الفرد التقليدى لجماعته الاجتماعية ما زال قائمًا بأشكال عديدة فى المنطقة، وهو ما يدفع لظهور جماعات المصالح الخاصة. ومن ذلك ما كتبه جرتجان ديجكنك حول أصول هذه الظاهرة فى صربيا مؤكدًا على أنه "إلى جانب اتجاهات الدفاع المدنى (الميليشيات) التى نشأت عن مقاومة الأتراك، انتقل إلى مجتمع صربيا حديثة الاستقلال فى عام ١٨٣٩ نموذج أمراء الحرب بتنظيمه إلى عشائر وقيادة تستهدف الإثراء الشخصى (Gertjan Dijkink 1996: 115. فالأبنية الاجتماعية التقليدية، مثل سلاسل الراعى – التابع فى لبنان، والأحزاب السياسية

من نوع الأحزاب الشيوعية فى البلقان، وحزب البعث فى كل من سوريا والعراق، وكذلك المؤسسات الاجتماعية التى تقتصر عضويتها على هذه الجماعة أو تلك دون غيرها، لعبت دورا هاما فى توزيع وإعادة توزيع الدخل القومى فى المنطقة. وحتى بعد زوال الشيوعية ما زال ولاء الموظفين المدنيين بعضهم لبعض يعكس ممارسات اجتماعية مطمورة بعمق تغذى الفساد فى العلاقة الاقتصادية بين الدولة والقطاع الخاص. ووفقًا لدراسة حديثة حول بلغاريا يعتقد الموظفون المدنيون فى وزارة المالية بهذه الدولة أن من الطبيعى أن يحموا زملاءهم فى جهاز الجمارك الفاسد للغاية بدلاً من أن يشنوا حملة ضد الفساد (Rose-Ackerman 1999: 107, 113). ومع أن نظرية أولسون حول تكون جماعات المصالح الخاصة تعكس أدلة من ديمقراطيات متقدمة اقتصاديا، فإن تحمل مضامين هامة على دول أخرى، وتتمتع بصدق خاص فى حالة منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية.

إن أنشطة جماعات المصالح الخاصة، التى تضغط من أجل إعادة توزيع الناتج الاجتماعى لصالحها، تكلف المجتمع تكلفة باهظة، تختلف من دولة لأخرى ومن منطقة لأخرى. فتلك الجماعات، عندما تصبح قوية ومنظمة بما يكفى للقيام بالفعل السياسى الجماعى، تطالب بنصيب كبير، لا يتناسب مع حجمها، من الفطيرة الاجتماعية. فعندما تحتل هذه الجماعات مواقع مؤثرة فى المجتمع تعيد توزيع الدخل القومى بين أعضائها، بدلاً من أن يكون ذلك من أجل الصالح العام. وقدرة هذه الائتلافات التوزيعية على احتكار القوة، وخلق حواجز تحول دن دخول أسواقها ومؤسساتها الاجتماعية، وبالتالى الحيلولة دون حدوث تجديدات، تسبب عجزا ديناميا يشل النمو الاقتصادى. إن الائتلافات التوزيعية التى تسيطر على النشاط الاقتصادى فى دول منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى من خلال التنظيم السياسى البيروقراطى تكلف المجتمع، حقيقة، تكلفة باهظة.

إن تقسيم منطقة التخوم المسيحية – الإسلامية إلى كيانات سياسية محلية تسعى للاكتفاء الذاتى يمثل واحدة من السمات الأساسية للتنظيم الاجتماعى. ففى كل دولة توجد جماعات مصالح محلية قوية تسعى للسيطرة على الأنشطة الاقتصادية لمجتمعاتها،

مع الترويج لنوع من "الوطنية" محدود النطاق. وتلك هى آلية "بلقنة الأسواق" Balkanization of markets (Easton and Lipsey 1997) عندما يكون للفاعلين الاقتصاديين مصلحة فى تقليص أو غلق الدخول إلى الأسواق المحلية وخلق رقعة متباينة من الوحدات السياسية والاقتصادية المستقلة. وربما كان من مضامين ذلك أنهم يسعون للربح من الاتجار مع الاقتصادات البعيدة الأكثر ثراءً وتقدمًا، مع تجاهل فوائد الاندماج مع الجيران. ومن الشائع فى هذا الصدد التنافس بين دول البلقان على الاستثمارات والمشروعات التجارية ومشروعات البنية التحتية الغربية أو الروسية، مع استنكار دخول هذه إلى جيرانهم. وهذه العقلية قاتلة لأى شعور بالإقليمية وللتطور الاجتماعى فى هذه الدول. إن الإقليمية، التى تُعَرف بأنها العلاقات المتبادلة والتكامل بين مجموعة فرعية من الدول وتقوم على اتفاقات تجارية واقتصادية تفضيلية، غالبًا ما تأتى فى مرتبة الاختيار الثانى أمام الفاعلين الاقتصاديين. وإذا كان للإقليمية أن تتحقق فإنها تحتاج إلى جهود مقصودة (Bhagwati 1997: 163). وإذا لم يتوفر لدى النخب السياسية والاقتصادية الرغبة فى التكامل الإقليمى، كما هو الحال فى البلقان وشرق البحر المتوسط، بل إنهم حتى يتبنون سياسات تعرقل هذا التكامل، فإن المحصلة هى خسارة ضخمة فى الثروة الاجتماعية واستمرار الانقسام. وقد شهدت المنطقة على مدى أكثر من قرن خلق حواجز إضافية أمام التجارة والنقل، كانت ناتجة عن "بلقنة الأسواق". فالدول الصغيرة نسبيا تنعزل عن جيرانها نتيجة لأنشطة الائتلافات التوزيعية التى تلوى فكرة المصالح الوطنية لصالحها هى. إن التجزىء الصارم لمنطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى والاستفادة من هذا الواقع من جانب الائتلافات التوزيعية المحلية يعرقل بشدة إمكانية جعل منطقة التخوم هذه منطقة تطور دينامى.

يدفع أولسون بأن الدول تشهد تراجع أنشطة الضغط من جانب الائتلافات التوزيعية ومعدلات تطور أسرع فى حالتين. تشير الحالة الأولى لعمليات الاضطراب الاجتماعى غير الشعورية فى بعض الأحيان والعنيفة فى معظم الأحيان. فالثورات والاحتلال الأجنبى وغيرها من مصادر زعزعة العلاقات الاجتماعية المؤسَّسَة تعمل على إزاحة

الائتلافات التوزيعية القائمة التى نمت عـددًا وتأثيـرًا فى المجتمع فى أوقـات السلم. إن التخلص العنيف من الائتلافات التوزيعية يخلق أساسًا لنمو اقتصادى سريع، كما فى حالة اليابان وألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى النقيض من ذلك كانت الائتلافات التوزيعية (التى تمتد من الجمعيات المهنية إلى الأندية الرياضية والتسلية ذات العضوية المغلقة) التى تُصاحب بالتلذذ بأنشطة وقت الفراغ، كانت من أسباب، كما يرى أولسون، انهيار القوة البريطانية. ثانيًا، ربما تتوفر لدى النخب المؤسَّسَة وحتى جماعات المصالح الخاصة (مثل اتحادات الصناعة والتجارة) الرغبة الذاتية فى التنازل عن فرصة إعادة توزيع الدخل القومى باسم تحقيق معدلات نمو أعلى للمجتمع ككل. وربما كان ذلك ما حدث فى دول مثل السويد وسويسرا التى شهدت فترات طويلة من السلام، لكن النظم الدستورية والاجتماعية هناك تحد من إمكانية تمرير جماعات المصالح الخاصة لتشريعات تهدد مصالح المجتمع. إن الفكرة إذن هى بناء علاقات اجتماعية واقتصادية تستبعد إمكانية إعادة توزيع الناتج الاجتماعى بطريقة أنانية. وفى الولايات المتحدة لم تحل الائتلافات التوزيعية دون حدوث نمو اقتصادى ملحوظ لأسباب عديدة. أولاً، حدث النمو فى الولايات المتحدة على مدى فترة زمنية طويلة، أطول بكثير من مثيلاتها فى إيران أو الجزائر أو تركيا أو ماليزيا على سبيل المثال. ثانيًا، احتاجت الولايات المتحدة لوقت طويل نسبيا لتنظيم كتلة العمال المهاجرين. ثالثًا، حدثت عملية التصنيع فى الولايات المتحدة فى واحد من أكثر المجتمعات مسـاواة فى ذلك الوقت. أما أشكال عدم المساواة الواضحة فقد ظهرت فيما بعد، وأصبحت فى الحقيقة معوقًا للنمو فى مجتمع ثرى بالفعل.

أظهرت الدول الشيوعية فى البلقان معدلات نمو مرتفعة بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، وكانت ألبانيا الأولى فى ذلك، حيث قدمت أرقاما مثيرة. لكن هذا الازدهار تباطأ عندما وثق الحزب المدعوم من السوفيت، الذى استفاد من قواعد العضوية الإقصائية للغاية فى الحزب الشيوعى، من قبضته على السلطة. ونتيجة لذلك أظهرت الدول فى هذه المنطقة معدلات نمو أكثر انخفاضًا فى العقود الأخيرة من الحقبة الشيوعية قصيرة العمر. فى بعض دول أوروبا الوسطى لعب انهيار الشيوعية دور

الثورة بالمعنى الذى ذكره أولسون آنفًا. ومع ذلك فلم تحدث ثورات من هذا النوع فى البلقان ودول كثيرة فى الاتحاد السوفيتى السابق، التى نجح فيها الشيوعيون ومسئولو الاستخبارات السرية السابقون فى الاحتفاظ بالقوة من خلال الفوز فى أول انتخابات حرة (كما فى رومانيا وبلغاريا) أو تبنى خطاب وممارسات قومية قوية (كما فى كل أنحاء يوغوسلافيا السابقة والقوقاز ومناطق أخرى). إن الشيوعيين ومسئولى الاستخبارات السرية السابقين حولوا قوتهم السياسية إلى قوة اقتصادية بلا حدود. ومن الواضح أن الثقافة السياسية المحددة لمنطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى، أو منطقة مجتمعات ما بعد العثمانيين، كما عرضنا فى أحد الفصول السابقة، لعبت دورًا كبيرًا فى هذه العملية. فالارتباط القوى تقليديا بين المكانة والعلاقات السياسية فى الحكومة والوصول من خلال ذلك إلى مكاسب وأنشطة اقتصادية مربحة تعود إلى فترة العثمانيين. كان من أسباب عجز دول البلقان عن التحول وإظهار معدلات نمو أعلى بعد سقوط الشيوعية عام ١٩٨٩ استمرار جماعات المصالح الخاصة القديمة التى ورثتها هذه المجتمعات عن الحقبة الشيوعية. فجماعات معينة من الشيوعيين القدامى، مثل ضباط المخابرات ومسئولى الحزب الكبار وأبنائهم وأقاربهم، أعادوا تنظيم أنفسهم لاحتكار الدخول إلى الاقتصاد الخاص الجديد وتحقيق ارتباطات مربحة مع الغرب.

ومن أمثلة القوة غير العادية للائتلافات التوزيعية التركز الأعلى للسكان والنشاط الاقتصادى فى العواصم، القريبة من مراكز القوة. وهو ما يشدد على الارتباط بين القوة السياسية وإمكانات الفرد الاقتصادية. من ذلك أن عدد سكان عاصمة بلغاريا، صوفيا، نما بين عام ١٩٤٥ و ١٩٨٩ من ٤٣٦٦٢٣ إلى ١١٢٠٩٢٥، فيما لم يزد إجمالى سكان هذا البلد إلا من سبعة إلى تسعة ملايين فى خلال نفس الفترة. كما زاد عدد سكان العاصمة الرومانية من ١٠٤١٨٠٧، الذى هو نفسه رقم كبير، إلى ١٨٠٧٢٣٩، فى مقابل نمو إجمالى للسكان من ١٥,٨ إلى ٢١,٥ مليون. وتضاعف عدد سكان العاصمة الألبانية، تيرانا، أربعة أضعاف: من ٥٠٩٥٠ إلى ٢٣٨٠٥٧، وكانت أوضح هذه الزيادات فى بلجراد، التى زادت من ٣٦٥٧٦٦ إلى ١٠٨٧٩١٥ بين عام ١٩٤٥ وعام ١٩٨٤،

فى الوقت الذى لم يزد فيه إجمالى سكان يوغسلافيا إلا من ١٥,٨ إلى ٢٢,٤ مليون نسمة. وتمثل القاهرة مثالاً آخر لافتا للنظر، إذ نما سكان هذه المدينة من ٢ مليون عام ١٩٤٧ إلى ٦٧٨٩٥٠٠ عام ١٩٩٦ (أى ١١٪ من إجمالى سكان مصر)، نتيجة، فى الغالب، لسياسة المركزية التى بدأها الرئيس جمال عبد الناصر فى الخمسينيات والستينيات. لقد أجبر النظام الناس على السفر آلاف الكيلوات من الأقاليم إلى القاهرة من أجل الخدمات البيروقراطية الروتينية، مثل استخرج جواز سفر للسفر إلى الخارج. وما زالت هذه الممارسات قائمة فى بداية القرن الحادى والعشرين. وقد أظهرت أثينا كذلك نمواً مرتفعًا فى السكان، يرجع فى الأساس إلى الهجرة من الأقاليم والجزر إلى العاصمة ومينائها، بين عامى ١٩٤٥ و ١٩٥٥. وهو الاتجاه الذى انقلب بعد الانضمام إلى الجماعة الأوروبية التى جاءت إلى اليونان ببرامجها للنمو والتمويل الإقليميين. ومن باب المقارنة يمكن للمرء أن يلاحظ أن عواصم أوروبية مثل ستوكهولم لم تطرأ عليها أية زيادة فى السكان بين عام ١٩٤٥ و ١٩٨٩، وحتى نمو براغ فى الحقبة الشيوعية كان أقل بكثير من نمو العواصم الأخرى فى منطقة الاحتكاك (Goyer and Draaijar 1992: 500-5). صحيح أن عواصم أخرى فى أوروبا الجنوبية، مثل مدريد وروما، أظهرت نمواً مرتفعًا، لكن ذلك أيضًا يمكن إرجاعه إلى خصوصية ثقافة البحر المتوسط.

استخلاصات

فى أواخر التسعينيات، عندما بدأت بحثى للتخوم المسيحية - الإسلامية كأحد عناصر النظام الاجتماعى العالمى، بدت الفكرة جذابة لأولئك الذين كانوا مستعدين حقا للاستماع. ومع ذلك، وكما كان الحال مع أطروحة الدكتوراه لأحد الأصدقاء حول الدور السياسى للإسلام فى أفغانستان، فقد أثار عملى ضحكات زملائى الاقتصاديين الدوليين. وبحلول الوقت الذى انتهيت فيه من هذا الكتاب، فى يناير ٢٠٠٣، كان المنتدى الاقتصادى العالمى فى دافوس يركز للمرة الثانية، على التوالى، وبشكل حصرى، على الحرب على الإرهاب (الإسلامى) وعلى خطط الولايات المتحدة لضرب العراق. لقد تغيرت أشياء كثيرة فى العلاقات العالمية بين المسيحية والإسلام بين عامى ١٩٩٩ و٢٠٠٣. وكما كان الحال فى عام ١٩٩٠، كانت الحرب التى تقودها الولايات المتحدة على العراق فى عام ٢٠٠٣ الحدث الرئيسى فى العالم. لكن فى هذا الحدث الثانى كان رد الفعل الممكن من جانب الإسلاميين متغيراً رئيسيا فى خطط ومجريات الحرب. حيث كانت هناك تحذيرات كثيرة من أن الإرهابيين الإسلاميين سوف يستغلون الهجوم على بغداد لجذب أنصار جدد والوقوف لمقاومة أشكال التدخل الغربى المهينة فى العالم الإسلامى. وبالفعل أكد البيان التأسيسى للتنظيم الإسلامى الدولى، القاعدة، على مغزى مواجهة الغرب مع العراق، متذرعًا بطموح واشنطن الإستراتيجى المتمثل فى احتلال الدول العربية والإسلامية ووضع يدها على احتياطات النفط فيها. إن التوترات التى حدثت فى السنوات الأولى من القرن الحادى والعشرين يحتمل أن يكون لها مضاعفات على العلاقات فى المجتمع العالمى لجيل على الأقل. فقد أسهمت الإشارات إلى الدين من جانب القادة الأمريكيين والعراقيين إلى تعقيد التخوم المسيحية -

الإسلامية فى حرب الخليج عام ٢٠٠٣. حيث ربطت إدارة بوش بوضوح هجومها على العراق بردها على الهجمات الإرهابية الإسلامية فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وهو ما أعطى للحرب على هذا النظام الديكتاتورى، لكنه علمانى، مسحة مذهبية قوية.

كان لأفعال وتصريحات السياسيين الكبار انعكاسات قوية على العلاقات المسيحية - الإسلامية منذ سبتمبر ٢٠٠١، وذلك أكثر الأمثلة وضوحًا للرأى الذى ضمنته هذا الكتاب: أن هذه العلاقات تنبنى اجتماعيا، وأن الناس يمكن أن يؤثروا فيها. والسؤال هو فى أى اتجاه: *الصراع أم التعاون*؟ كان الزعماء السياسيون فى الإمبراطوريات والدول القومية والميليشيات الطائفية يستخدمون دائما الصراعات التى يشترك فيها المسيحيون والمسلمون من أجل تقوية قبضتهم على القوة السياسية. لكن التاريخ أوضح أن الصراع ليس حتميا أو يتعذر اجتنابه، وأن المسيحيين والمسلمين يمكن أن يجدوا طرقًا ومؤسسات لتسوية الخلافات. إننا نعيش فى عالم أصبح فيه بناء المؤسسات السياسية التى تستوعب الهويات المختلفة عملا عالميا. ومن الواضح أننا فى حاجة إلى قيادة فى هذا المجال. ومنذ فجر الحضارة كانت القيادة علاقة خذ وهات. بيد أن الأعمال أحادية الجانب، كما فى حرب ٢٠٠٣ على عراق صدام حسين، تطرح تساؤلات خطيرة حول قدرة أى شخص، فى مطلع القرن الحادى والعشرين، على أن يقدم نموذجا لقيادة عملية استيعاب المسيحيين والمسلمين على نطاق عالمى، تلك العملية الصعبة بالفعل. ظهرت على الأقل ثلاثة تصدعات كبيرة فى أزمة العراق عام ٢٠٠٣: بين العرب والعالم الأنجلوساكسونى، وداخل الاتحاد الأوروبى، وبين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. على أن أفضل الطرق لرأب الصدع الأول، والأكثر عمقًا بينها جميعًا، يتمثل فى إيجاد حل للمشكلة الفلسطينية.

فى هذا الكتاب عرضت، بإيجاز، لتاريخ بناء التخوم المسيحية الإسلامية، أولاً من خلال حركة الحدود الإمبراطورية من مكة إلى فيينا، ثم من خلال الإمبراطوريات الاستعمارية فى آسيا وأفريقيا، وأخيراً من خلال انتشار الجماعات فى العالم المعاصر.

لماذا يبنى الناس، فى عقولهم وفى ممارساتهم، التخوم المسيحية – الإسلامية؟ كانت إجابة هذا الكتاب هى أن الناس يخلقون التخوم الحضارية بسبب حاجتهم إلى بنية أو نظام لعلاقاتهم الاجتماعية. ومن أجل فهم التخوم الحضارية يتحتم على المرء التحول إلى "تحديد مصالح الجماعات والدوافع فوق العقلانية، أى الاجتماعية والأخلاقية أكثر منها مادية" للفعل الجماعى (Fiorini 2000: 18). إن التخوم الحضارية بين المسيحية والإسلام توجد لأن الناس يستخدمونها كعنصر ضرورى فى إحساسهم بالنظام. فعلى مدى ثلاثة عشر قرنًا من الزمان كانت التخوم حجر الزاوية للهوية السياسية والنظام العالمى عبر سلسلة من الإمبراطوريات متعددة العرقيات فى البحر المتوسط وأوروبا الشرقية. لقد كانت التخوم مرجعية يُعَرِّف الناس من خلالها الحدود الثقافية والروحية لمجتمعاتهم الخاصة. وقد خلقت التخوم ظروفًا يشعر فيها الناس بأنهم أعضاء مجتمع واحد، ويمكنهم فيها أن يعلموا أطفالهم فى إطار تقاليد ثقافية وروحية خاصة. يدفع منظرو المدرسة البنيوية فى دراسة العلاقات الدولية بأن التفاعل الإنسانى يمكن أن يحول [يغيره جذريا] العالم إذا ما تبنى الفاعلون الاجتماعيون تفسيرات دينامية لهذا العالم (Adler 1997: 322). والتخوم المسيحية – الإسلامية، بهذا المعنى، كانت دوما عاملا ديناميا فى التاريخ والسياسة الطبيعية **geopolitics**. فقد استخدمها الناس لبناء مجتمعاتهم وتغيير الظروف التى يعيشون فيها. ومع ذلك فإن نتاج هذه الفاعلية كان على الدوام يعتمد على الاتجاهات التى يتبناها الناس. إن الاختيار بين الصراع والتعاون فى العلاقات المسيحية – الإسلامية يعتمد على طرق بناء الفاعلين لهذه العلاقات.

إن المراجعة التاريخية التى تمت فى هذا الكتاب أظهرت كيف شكلت حركة الحدود الإمبراطورية، من مكة إلى فيينا، منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى، هذا الإقليم المجزأ ولا يصل لمرتبة الإقليمية، والذى يضم اليوم جماعات ودول عديدة. إن تاريخ التخوم هو تاريخ بناء أشكال عديدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية بين المسيحيين والمسلمين. وهذا هو سبب الخاصية المجزأة للمجتمع فى هذه المنطقة. إن مواجهة العرب والعثمانيين مع الإمبراطوريات البيزنطية والنمساوية والروسية، ونظام الذمة والملل،

وتكوين الدول القومية، وفي الوقت الحاضر، التخوم الوظيفية العالمية بين الجماعات المتناثرة على نحو متزايد، كلها أحداث في حكاية بحث الناس التاريخي عن التنظيم الاجتماعي. إن الناس يحتاجون إلى التخوم لتعريف المجتمع المعين الذي يمثلون جزءًا منه والذي يعطيهم الأمن الفردي والجماعي. ولهذا السبب يتخيل الناس التخوم، ذلك البناء العقلي الذي يساعدهم في بناء نظامهم الاجتماعي. أما في مجال الأمن الدولي فإن التميز عن "الآخر" يساعد الناس في تحديد حلفائهم وأعدائهم الممكنين. كما أن العلاقات الأمنية في العالم المعاصر تتأثر بالتحيزات الحضارية. وحتى في مجال الاقتصاد يمثل السلوك والأداء المختلف لجماعات الناس المختلفة عناصر نظام في المجتمع العالمي. إن الناس عن طريق خلق التخوم الحضارية يخلقون النظام، وهم بهذا المعنى سادة هذه التخوم، وليسوا عبيدها.

أود أن أختتم هذا الكتاب بعدة ملاحظات حول الارتباط بين مفهوم التخوم المسيحية - الإسلامية كعلاقة اجتماعية مبنية وفكرة المجتمع العالمي. إن مدخل المجتمع العالمي إلى العلاقات الدولية يؤكد أن التركيز الحصري على سياسة القوة المتمركزة في الدولة في العلاقات الدولية عفا عليه الزمن. إذ تغلبت عليه قوى وتفاعلات مؤثرة عابرة للقومية، كما أن الناس ذوي الخلفيات الثقافية المختلفة حول العالم أصبحوا على نحو متزايد واعين بأنهم يشكلون جزءًا من كل واحد: المجتمع العالمي بمشكلاته وتحدياته الجديدة.

ومن القضايا الرئيسية هنا دور الدولة القومية في العالم المعاصر. في العصور الحديثة أصبحت الدولة القومية رئيسية في أفكار الناس حول النظام الاجتماعي العالمي، إذ يعتبرونها أفضل شكل متاح للتنظيم الاجتماعي الذي يوصل الخير العام. ويقوم مثال الدولة على فكرة "العقد الاجتماعي، وفكرة السوق المفتوح الذي فيه يقدم مديرو الجيوش والدول الخدمات للمستهلكين الراغبين، وفكرة مجتمع تستدعي فيه المعايير والتوقعات المشتركة نوعا معينا من الحكم" (Tilly 1985: 169). إن الدولة الإقليمية تُصور وكأنها وحدة بناء نظام دولي مستقر وسلمي، كما هو مأمول. وكما يقول كانط:

"ففى الأصل لم يكن لأى فرد حق أكثر من غيره فى جزء معين من الأرض". فحق الشعب فى إقليم دولته:

"ليس سوى حق الإقامة المؤقتة، وحق فى الارتباط أو الرفقة، الذى يتمتع به جميع البشر. وهم يتمتعون به بفضل ملكيتهم المشتركة لسطح الأرض، والتى لا يمكنهم فيها، لكونها كرة، أن يتناثروا إلى ما لا نهاية، وعليهم بالتالى فى النهاية أن يتحملوا وجود بعضهم بعضاً" (Kant 1957: 21).

مع ذلك لا يجب النظر إلى الدولة كغاية فى ذاتها، ليس فقط لأنها تجلب معها فى الغالب مصالح أنانية وصراع وطموحات شخصية جعلت تشارلز تيلى يشبه بناء الأمة وبناء الدولة بالجريمة المنظمة. إن انقسام العالم إلى دول قومية ليس المبدأ الوحيد للتنظيم الاجتماعى العالمى. فالمركبات الثقافية والدينية الكبيرة التى دُرِسَت فى هذا الكتاب تمثل نوعا آخراً من وحدات البناء فى صرح المجتمع العالمى كثير الألوان، وكل من الدول والمركبات الثقافية الكبيرة تعبيرات عن البحث العمومى عن النظام فى المجتمع الإنسانى. وتلك هى "الحاجة" الاجتماعية الأساسية التى تبرر التخوم المسيحية – الإسلامية.

إن تأثير الحاجات (وليس المصالح) والاتصال والقيم على العلاقات الدولية والمجتمع العالمى من الموضوعات المتواترة فى أعمال الدبلوماسى والأكاديمى الأسترالى جون و. بيرتون الذى كان من المشاركين فى مؤتمر سان فرانسيسكو الذى وضع الأساس للأمم المتحدة عام ١٩٤٥، غير أن أفكار الرجل لم تحظ بشعبية فى النصف الثانى من القرن العشرين، فى المقام الأول لأنها لم تكن تتفق مع الاتجاه المهيمن فى نظرية العلاقات الدولية – المدرسة الواقعية – الذى كان يركز على المصالح الأنانية للدول التى تعمل فى ظل الفوضى. ومع ذلك فليس ثمة عائد من الجدل حول أى عامل أو حاجة أو مصلحة تكون الأهم فى بناء المجتمع العالمى، إذ يجب النظر إليها جميعا فى وحدة كلية تحدد أفعال الدول والجماعات الثقافية والأفراد. لقد لعبت المصلحة دورا هاما فى بناء العلاقات المسيحية – الإسلامية، كما رأينا فى الفصلين الأخيرين من الكتاب.

فالتجزىء الاقتصادى فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى اليوم، التى فيها يعزز القادة المحليون الانفصالات عن "الآخر" بغرض تحقيق مزيد من استنزاف هذه الكيانات السياسية الصغيرة والمنعزلة، يقوم فى الأساس على المصلحة.

ثمة قضية أخرى نالت تفسيرا خلافيا وهى الدور الذى لعبته الاتصالات متسارعة التطور ومشكلات الاتصالات فى حدوث الصراع. إن الاتصال يعنى، بوجه عام، الرسائل والمعاملات، لكنه يعنى كذلك المعرفة والتعاطف مع الجماعات القريبة [ثقافيا] فى المناطق والدول الأخرى. وهذا، مثلا، هو شكل الاتصال بين الجماعات العالمية اليهودية والإسلامية والمسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية التى تفصل بينها الحدود والحواجز السياسية. فقد كان من خلال قناة الاتصال أن أنتجت منطقة الاحتكاك التاريخية (بين مكة وفيينا) أنماط علاقات كان يعاد إنتاجها فى المناطق "المحيطية" **peripheral** للاحتكاك المسيحى - الإسلامى، مثل غرب أفريقيا وشواطئ المحيط الهندى، ومؤخراً، المجتمعات الكونية فى الغرب. يمكن أن تحدث كذلك اتصالات تحمل الكراهية، وليس التعاطف، ومنها مظاهرات العداء التى تمنع تدفق الرسائل والمعاملات الأخرى. لقد نظر بيرتون إلى الصراع كعنصر طبيعى فى المجتمع العالمى وشكل من أشكال الاتصال يجب أن يتمتع به الناس. ورأى أنه فى الموقف المثالى الذى تكتمل فيه المعلومات والكفاءة لصنع القرار يمكن للدول أن تتجنب كل أشكال صراع الاختلال الوظيفى **dysfunctional conflict**. فالدول تجد نفسها فى بعض الأحيان طرفًا فى حروب، ليس بسبب النية العدوانية، بل بسبب الأحكام الخاطئة أو الجهل بالاستجابة بعيدة المدى "للآخر" (**Burton 1972: 49**). ومن المؤكد أن هناك وسائل لمنع وحل الصراع أكثر من مجرد تحسين الاشتراك فى المعلومات، فالاتصال الجيد بين هتلر وتشامبرلن لم يحل دون اندلاع الحرب العالمية الثانية. إن تحديات الاتصالات فى المجتمع العالمى المعاصر تتجاوز مشكلة التبادل غير الكامل للمعلومات. ففى التخوم الوظيفية بين المسيحية والإسلام، التى تكتسب أبعادا عالمية على نحو متزايد، نجد أن كل ما حققه التقدم السريع لوسائل الاتصال كان تقريب "نحن" و"هم" من بعضهم بعضاً أكثر. كما أن الاتصالات الحديثة جعلت الاختلافات الثقافية أكثر وضوحا وجعلت الصراعات الممكنة

أقرب لحياة الناس اليومية. كما أنها جعلت الأسلحة، بما فى تلك الأسلحة غير المعتادة، مثل الطائرات المختطفة، ووسائل الدعاية الإلكترونية، وحتى أسلحة الدمار الشامل أكثر إتاحة للفاعلين غير الحكوميين. إن الاتصالات الحديثة لم تقلل فرص الصراع، كل ما هنالك أنها غيرت خاصية الصراع. إذ رفعت مستوى الوعى بالصراعات الممكنة، وكذلك لعبت دوراً كبيراً فى تدويل مشكلة الإرهاب. فقيم وتوقعات وتعاطفات، وحتى عداوات، الناس فى بعض أجزاء العالم أصبحت تنقل بسهولة إلى بقية أجزاء العالم، وذلك من العلامات الأكيدة على نشوء المجتمع العالمى الوليد.

إن أهمية القيم هو الموضوع الرئيسى الثالث فى الأدب حول المجتمع العالمى. يشهد العالم فى عصر العولمة انبعاثا مذهلا للقيم الإقليمية الخصوصية المطلقة، توصف أحيانا بأنها أشكال متنوعة من "الأصولية". كانت هذه القيم المطلقة دومًا جزءًا من السياسة، وكانت أيضا مفيدة فى تأسيس المجتمع العالمى. ومع ذلك فقد اقترنت هذه القيم بتأسيس هيمنة دول قومية أقوى، مما يضر بالآخرين. إن صراعات القوة، التى اشتركت فيها أقوى دول العالم، مهدت الساحة لسياسة القيم التى تقض استقرار المجتمع العالمى (Swatos 1992).

مس هذا الكتاب قضايا يمكن أن تكون بؤرة لبحوث قادمة. كان هدفى، مع ذلك، هو خلق صورة مترابطة للتخوم بين المسيحية والإسلام من التحليل الموجز لأبعادها العديدة: التاريخية والسياسية - الطبيعية والنفسية والإستراتيجية والاقتصادية. إن شكل التخوم بين المسيحية والإسلام، فى المجتمع العالمى، يمثل منطقة احتكاك أكثر منه خط مواجهة. ولا يجب أخذ الصراع أو المواجهة كأشياء مسلم بها فى العلاقات المسيحية - الإسلامية، فبديل التعاون ظل قائما على الدوام. أشرت فى مواضع كثيرة من الكتاب إلى أفكار جين جوتمان القائلة بأن التخوم من نتاجات الخيال الإنسانى وأن وظيفتها إدخال النظام على المجتمع الإنسانى. فالغرض الاجتماعى من التخوم الحضارية المسيحية - الإسلامية، رغم مراوغة المفهوم، هو تعريف الحدود المجتمعية والمكانية لأشكال معينة من التنظيم الاجتماعى، ومسألة ما إذا كان الصراع أم التعاون

هو ما ستكون له الغلبة على العلاقات المسيحية - الإسلامية تعتمد على طريقة بناء كل جيل لعلاقاته مع "الآخر". إن الصراعات العنيفة التى يتورط فيها المسيحيون والمسلمون حول العالم تجعل الناس واعين بارتباطاتهم العالمية، لكن ذلك لا يجعل الصراع عنصرا ضروريا فى انبثاق المجتمع العالمى. يجب أن يركز الناس بدلاً من ذلك على تجنب تفسير التخوم باعتبارها مواجهة مدمرة، بل يجب أن ينظروا إليها كجسر، أو حائط دعم فى صرح المجتمع العالمى، بقدر من ينظرون إليها كخط فصل.

إن بناء التخوم الحضارية عملية نفسية تساعد الناس فى تعيين موقعهم فى مكان ثقافى واجتماعى معين. إنها آلية تشكل شعور الأفراد بالأمن كأعضاء فى جماعة. والحاجة إلى الشعور بالعضوية فى جماعة ثقافية عالمية تصبح أكثر إلحاحًا فى المجتمعات الكونية المعاصرة التى تذوب فيها على نحو متزايد الأغشية التى تفصل جوانبها المتعددة، لكنها تعوق انصهار الجماعات الثقافية. وعلى ذلك فإن العالم يواجه النموذج القديم للمجتمع العثمانى الذى كانت الجماعات المذهبية المختلفة فيه تمتزج دون أن تتماس. وبهذا المعنى فإن التخوم المسيحية - الإسلامية، كمنطقة احتكاك بين جماعات منفصلة، تتوسع لتشمل أقاليم جديدة فى عالم ما بعد الحداثة ذى الاتصالات المتخللة.

إن الناس يبنون مؤسساتهم الاجتماعية حول هوية ثقافية معينة. ومثال نظام الحصص الطائفية السياسى اللبنانى، بتوزيعه للمناصب وفقًا للانتساب للجماعات الدينية، والمجتمع البوسنى الذى ينقسم إلى ثلاثة كيانات سياسية، والذى يصوت فيه الجميع لصالح الحزب العرقى لجماعته، ليسا سوى مثالين متطرفين، لكنهما يكشفان عن مشكلة عامة: إن الصراع فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى غالبًا ما ينتج عن عجز الناس وقادتهم عن بناء الإطار المؤسسى الضرورى لاستيعاب الهويات الدينية والسياسية المختلفة. فكثير من الصراعات العنيفة فى منطقة الاحتكاك تعد أمثلة لفشل المؤسسات الاجتماعية السلطوية فى استيعاب حاجات الجماعات المختلفة إلى الاعتراف بها والتعبير عن نفسها. وتاريخ المواجهة الطائفية لا يساعد فى حل المشكلة. فالناس

يحتاجون إلى أن يكونوا أعضاء فى "جماعات مغلقة" والقادة السياسيون يستغلون هذه الحاجة فى تعبئة جماعاتهم الطائفية. كان هدف الفصول التاريخية من الكتاب توضيح أن الهوية الجماعية الدينية فى العلاقات المسيحية – الإسلامية كانت دومًا هوية سياسية فى الأساس. ونتيجة لذلك فإن حلول مثل هذه الصراعات يجب أن تكون سياسية ومؤسسية، ويجب أن تتعامل مع التمييز واللامساواة المدركة [التى لا تتجاوز الإدراك إلى الواقع: المترجم] أو الواقعية. إن المؤسسات القومية والإقليمية، التى يمكن أن تستوعب الهويات المختلفة، سوف تشكل الأساس الديمقراطى الواقعى للمجتمع الدولى، وليس مجرد تقوية الدول القومية القائمة ونظام الدول القومية. كما أن معايير التسوية بين الجماعات ذات الهويات المختلفة تشق طريقها إلى المجتمع العالمى، لكن مثل تلك المعايير وإدارة الشئون العالمية لا يجب إن تقوم على الإملاء أحادى الجانب أو الاعتماد الحصرى على مبدأ الدولة القومية لبناء العلاقات الدولية. إذ يجب أن تقوم على مبادئ دمج ومشاركة الجميع. وفائدة الأمم المتحدة تكمن على وجه التحديد فى تجربتها فى الديمقراطية التشاركية العالمية. وسجل هذه المنظمة قد لا يكون ناصعًا فى حالات مثل يوغسلافيا السابقة أو كوسوفو (عذر موظفى الأمم المتحدة هو أن كل شىء تقرر من جانب الدول الأعضاء فى المنظمة وأنهم هم الملومون)، ومع ذلك فما زال للأمم المتحدة دور لتلعبه فى تمهيد الطريق للديمقراطية التشاركية **participatory democracy** فى المجتمع العالمى.

"إن الفشل الإجمالى للمؤسسات السياسية فى العالمين العربى والإسلامى"، على حد تعبير فريد زكريا (٢٠٠١: ٢٩)، هو السبب الحقيقى للتهديد الأصولى الإسلامى اليوم. ونتيجة لذلك تغير العالم كله بعد هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية، من باب الاهتزاز العميق فى إيمان الناس بالأسس الصلبة للنظام العالمى المتمثلة فى نظام الدول العالمى، فاتحًا الطريق للإحساس المتنامى بانعدام الأمن. هذه القابلية الجديدة للانجراح هزت الولايات المتحدة أولاً، لكنها اخترقت كذلك نفسية العلاقات المسيحية – الإسلامية على كل المستويات: من الأمن الفردى، إلى العلاقات الطائفية والصراعات المحلية، وأخيرا العلاقات بين الدول والمركبات الثقافية الكبيرة.

ومما له دلالة فى هذا الصدد تغير الاتجاه نحو العراق ونظامه بين عام ١٩٩٠ عندما عملت إدارة بوش الأولى فى الولايات المتحدة على الحفاظ على نظام الدولة العلمانية القائم من التفسخ والفوضى المتوقعين، وعام ٢٠٠٣ عندما تبنت إدارة بوش الثانية مذهب الضربات الوقائية الذى استهدف تدمير، وبالتالى إعادة بناء، النظام العراقى.

وعلى النقيض من ذلك فإن الإصلاح السياسى الذى ينصب على جذور الصراعات المحلية فى منطقة الاحتكاك المسيحى - الإسلامى سوف يحسن الأمن الفردى لكثير من الناس، وهو ما سوف يؤثر على العلاقات العالمية بين المسيحيين والمسلمين. إذ كلما كان النظام السياسى للدولة لا يفى بحاجات الناس زاد احتمال تحولهم إلى حلول بديلة لمشكلاتهم المجتمعية والأمنية. هناك بالتالى حاجة إلى إصلاح سياسى ومؤسسى كبير فى منطقة الاحتكاك على مستوى الدول والمستوى الإقليمى، حتى تتاح لكل جماعة إمكانية المشاركة فى القرارات التاريخية التى تؤثر عليها. ومن شأن ذلك أن يحد من فرص عمل أولئك المتعطشين للقوة وإعادة توزيع الثروة الاجتماعية من أجل مصالحهم وقدرتهم على تجنيد الأتباع من بين الساخطين من أبناء دينهم. ويمكن، وهو المأمول، لعملية بناء المؤسسات الملائمة أن تعالج بعض الأسباب الرئيسية للصراع فى منطقة الاحتكاك. ومثل هذا العمل الإيجابى ممكن لأن جوهر التطور فى الحضارة الإنسانية، على حد تعبير سيجموند فرويد، هو مبادلة غريزة العدوان "بمقدار من الأمن" (Freud 1993: 66). ومن الضرورى لذلك إعادة بناء وتعزيز الأسس المؤسسية لنظام يجمع الجماعات ذات الهويات السياسية المتميزة، نظام لا يقتصر على ضمان الحقوق الثقافية للأقليات، مثل الحق فى حرية العبادة والتعبير والاجتماع، لكن إلى جانب ذلك يشجع مشاركة سياسية أوسع وحوار يشمل كل الجماعات.

إن الانحيازات السياسية فى التخوم المسيحية - الإسلامية حاضرة فى صنع القرار من جانب القادة وكذلك الوعى الجماهيرى. لقد أصبحت سياسة التخوم المسيحية - الإسلامية تعبيرا عن حاجة الناس إلى مرجعية لشكل ما من التنظيم الاجتماعى. كانت إمبراطوريات التخوم - البيزنطية والعربية والعثمانية والنمساوية والروسية والفارسية - لها دائماً شرعية دينية محددة. كما أن بناء الدولة القومية

فى منطقة الاحتكاك غالبًا ما كان يقوم على أغلبية حاكمة مسيحية أو مسلمة. كما كانت التخوم المسيحية - الإسلامية كذلك قناة للاحتجاج السياسى، ومن ذلك أن النزعة الإسلامية المعاصرة تُعَرِّف نفسها كحركة مضادة للهيمنة وحامى للعالم الثالث بمقاومتها للهيمنة الغربية. وشأنها شأن التخوم الأخرى فى تاريخ البشرية، تمثل التخوم المسيحية - الإسلامية جزءًا من مجموعة من القوى تشجع دينامية المجتمع العالمى، وهذه القوى قد تكون هدامة أو بناءة. إن نشوء النزعة الإسلامية جاء كرد فعل للعولمة ونموذجًا الدولة القومية المستمد من الغرب. والإسلاميون أيضا حداثيون فى طريقتهم من حيث تأكيدهم على الاتصال بالناس العاديين وسعيهم لأن يعكسوا مشكلات الناس وطموحاتهم. فالأحزاب الإسلامية اليوم تكون فى الغالب أكثر اتصالاً بجماعات الأحياء والمصالح المحلية من السلطات المركزية فى بعض الدول الإسلامية. كما أن تنظيماتهم الخيرية تقدم برامج رعاية وتقدم خدمات اجتماعية للفقراء والطلاب والنساء، وفى بعض الأحيان يكونوا أنجح من النظم العلمانية "التحديثية".

لقد سلم فرانسيس فوكوياما، من خلال التغيير المفاجئ الذى اختتم به مقاله "نهاية التاريخ؟"، بأن التاريخ كما نعرفه (تاريخ الأيديولوجيات) ما كان ليتوقف بنهاية الحرب الباردة، وأن المجتمع سوف يحتاج لأشكال جديدة من التضاد بين الأيديولوجيات. وربما يكون إحياء التخوم المسيحية - الإسلامية، عند تحول القرن الحادى والعشرين، تأكيدا لأفكار الرجل. ومع ذلك فإن دور التخوم الحضارية هو أن تربط مجتمعات العالم المنفصلة فى مجتمع عالمى، أكثر منها أن تعمل بمثابة عامل فصل. إن الألمانى أو المصرى يمكن أن يميلا إلى تفسير الأحداث فى كوسوفو أو تيمور الشرقية أو الشرق الأوسط أو أفغانستان من منظور خبراتهما الشخصية فى العلاقات المسيحية - الإسلامية، ومع ذلك فحقيقة أنهما يشاهدان ويقرآن الأنباء حول نفس الأزمات العالمية وأنهما يفكران فى العالم من زاوية هذه الأزمات تجعلهما جزءًا من مجتمع واحد. كان من الآثار المتناقضة للأعمال الإرهابية الإسلامية فى ٢٠٠١-٢٠٠٢ أن جعلت من الأسهل تمييز معالم حضارة مشتركة، وذلك لأن أمم ودول كثيرة فى كل القارات شعرت بأنها أصبحت هدفًا للإرهابيين. ومن شأن المثالية الدمجية **inclusive idealism**،

بهذا المعنى، أن تكون "رؤية مضادة تبدد عوامل الجذب المتواترة للنزعة الإسلامية، وبخاصة بين الأجيال الأصغر فى أماكن مثل إيران والمناطق الفلسطينية" (Hirsh 2002: 27). والأمم المتحدة ليست سوى خطوة فى سبيل تحقيق هذه المثالية الدمجية.

إن تفسير التخوم المسيحية – الإسلامية كمنطقة احتكاك يمكن أن ينطبق على تخوم حضارية أخرى فى العالم المعاصر مثل التخوم الهندية الإسلامية والكونفوشية الإسلامية والهندية الكونفوشية، إلخ. لقد دفعت على طول الكتاب بأن الاختيار بين الصراع والتعاون فى منطقة الاحتكاك المسيحى – الإسلامى مفتوح، إذ يتوقف على الطرق التى من خلالها يبنى الناس علاقاتهم الاجتماعية والسياسية الفعلية. وهو ما ينطبق كذلك على مناطق الاحتكاك الأخرى. إن العالم يعمل من خلال التخوم الحضارية، التى تمثل عاملا هاما فى بناء التنظيم والنظام الاجتماعى. لقد أصبحت خلفيات الناس الثقافية والدينية جزءًا من هوياتهم الحديثة: الطائفية والقومية والحضارية (مثل الهوية الأوروبية). إن التخوم حاجز وجسر، ومنطقة للجماعات المختلطة، وفوق كل ذلك، عنصر وظيفى فى بناء المجتمع العالمى. ويمكن لمفهوم التخوم الحضارية أن يعيننا على فهم الجوهر المبنى اجتماعيا للعلاقات الدولية، وبالتالى مد جسر من هذا الموضوع، كما كان فى القرن العشرين، إلى نظريات المجتمع العالمى (Adler 1997: 322). لقد دفعت بأن العلاقات الدولية تنبنى اجتماعيا وأنها يمكن أن تنبنى بطريقة تعاونية. والتخوم الوظيفية، بين الجماعات الثقافية فى العالم الآخذ فى التعولم، يمكن تفسيرها كحاجز بين الفاعلين الذريين atomistic agents. بيد أن التخوم، كعنصر وظيفى فى التنظيم الاجتماعى، لا يجب النظر إليها كعنصر يؤدى بالضرورة إلى الصراع، بل كفاعلية يمكن التأثير فيها. إن ما نحتاج إليه حقا هو جهد منسق "بحيث تشترك الدول وفعاليات المجتمع العالمى طوعا فى الولاءات الأساسية" (Claude 1971: 383)، والجهد الواضح لتقوية عاطفة التضامن الإنسانى يمكن أن يصبح أساسا شعوريا لبناء المجتمع العالمى.

المؤلف فى سطور :

ماريو أبستولوف

يعمل حاليا فى مفوضية الأمم المتحدة الاقتصادية لأوروبا، إلى جانب عمله كدارس زائر بالمعهد العالى للدراسات الدولية بجينيف فى سويسرا الذى حصل منه على درجة الدكتوراه حول موضوع الأقليات الدينية والأمن فى البلقان والشرق الأوسط. من مؤلفاته الأخرى "الأبعاد المعاصرة للتخوم بين المسيحية والإسلام" (١٩٩٨)، "الأقليات الدينية والدولة القومية: خمس حالات من البلقان وشرق البحر لمتوسط" (٢٠٠١).

المترجم فى سطور :

مصطفى محمد عبد الله قاسم

- باحث السياسات التربوية بالمركز القومى للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة.

- نشر له عدد من الدراسات والمقالات فى التربية والثقافة.

- نشر له عدد من الأعمال المترجمة منها "التاريخ الاجتماعى للوسائط: من غتنبرج إلى الإنترنت" (سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣١٥، مايو ٢٠٠٥)، "اللغة نموها وتعلمها وبحثها" (دار الفكر، الأردن، ٢٠٠٩)، "صعود الصين" (المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩).

- صدر له كتاب مؤلف بعنوان "التعليم والمواطنة: واقع التربية المدنية فى المدرسة المصرية"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٦، وطبع نفس الكتاب ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ .

- له عدد من الكتب المؤلفة والمترجمة والدراسات تحت النشر.

المراجع فى سطور :

السيد يسين

– أستاذ علم الاجتماع السياسى ومستشار مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية.

– صدر له العديد من المؤلفات من أهمها: "الشخصية العربية بين مفهوم الذات وصورة الآخر"، و"الوعى التاريخى والثورة الكونية"، و"الزمن العربى والمستقبل العالمى"، و"العولمة والطريق الثالث"، و"تشريح العقل الإسرائيلى"، و"العالمية والعولمة"، و"الحوار الحضارى فى عصر العولمة"، و"الإمبراطورية الكونية"، و"المعلوماتية وحضارة العولمة".

– حصل على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية ١٩٩٦.

– حصل على جائزة مبارك فى العلوم الاجتماعية ٢٠٠٧.

التصحيح اللغوى : سـمـاح حـيـدة
الإشـراف الفنـى: حـسـن كـامـل



غالبًا ما يستخدم الدين فى بناء التنظيمات السياسية، بدءًا من الإمبراطورية البيزنطية والعربية والعثمانية والنمساوية أو الروسية متعددة العرقيات، إلى الدول القومية فى الوقت الحالى.

يبحث هذا الكتاب العلاقات الاجتماعية والسياسية المعقدة للتخوم بين المسيحية والإسلام، دافعًا بأنه ينبغى فهم هذه التخوم بوصفها منطقة احتكاك، أكثر منها خط مواجهة واضح المعالم.

يصف الكتاب التشكل التاريخى لمنطقة التخوم الحضارية المسيحية – الإسلامية، وأبعادها المعاصرة الجيوبوليتيكية والنفسية والاقتصادية والأمنية. ويهتم على وجه خاص بدول التخوم، وتأثيرات النمو غير المنتظم للدول القومية، والانتشار المعاصر للجماعات، الذى يخلق، بدوره، تخومًا وظيفية جديدة. كما يعرض الكتاب التخوم بوصفها بنية عقلية يتخيلها الناس خلال بحثهم عن النظام الاجتماعى والأمن الفردى والجماعى.

يثبت أبستولوف أن الموقف السياسى والاقتصادى للناس الأهلين هو الذى يحدد ما إذا كانت هذه التخوم تقود إلى الصراع أو إلى التعاون. وعوضًا عن الفرض أحادى الجانب لمبادئ الحكم الجيد، ومن أجل ضمان أن يسود التعاون العلاقات المسيحية – الإسلامية، يدفع أبستولوف بأن المجتمع العالمى فى حاجة إلى بذل جهود جماعية لبناء مؤسسات سياسية تشاركية تستوعب الجماعات ذات الهويات المختلفة.

تصميم الغلاف: نادية كشك